MAX PLANCK INSTITUTE
FOR LEGAL HISTORY
AND LEGAL THEORY

MPILHLT
RESEARCH
PAPER SERIES

Juan Cobo Betancourt

Sacramento del Orden (DCH)

No. 2025-08
https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5290921

Social Sciences Research Network
(SSRN) eLibrary
ISSN 2699-0903 · Frankfurt am Main

THIS WORK IS LICENSED UNDER A
CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION
4.0 INTERNATIONAL LICENSE

www.lhlt.mpg.de

Sacramento del Orden (DCH)*

Juan Cobo Betancourt**

1. Introducción

El orden sagrado "es una señal, es decir, algo sagrado, a través de lo cual se confiere potestad y oficio espiritual al ordenado".[1] Esta breve definición, propuesta por Pedro Lombardo alrededor de 1150, ha sido desde entonces el punto de partida para el estudio del sacramento por parte de generaciones de teólogos y canonistas.[2] Esta "señal", explicaba Tomás de Aquino un siglo después, indicaba tanto una señal exterior como un efecto interior, por lo cual se trata de un sacramento, haciendo eco a la famosa definición de los mismos de Agustín: "la forma visible de gracia invisible".[3] Según la tradición católica, el sacramento fue instituido por Cristo cuando confirió poder a sus apóstoles y sus sucesores para consagrar la eucaristía acabada la Última Cena, una posición que fue reiterada por el Concilio de Trento frente a la polémica protestante.[4]

A diferencia de los otros sacramentos, las consecuencias del orden sagrado van más allá de aquellos que lo reciben. Como el matrimonio, es un sacramento que se confiere para el bien común, para la multiplicación de la Iglesia.[5] Pero mientras que el último la multiplica físicamente, el orden la acrecienta de manera espiritual, cumpliendo una función de importancia fundamental para la Iglesia.[6] En palabras del *Catecismo Romano* de 1566, que cita estas definiciones, mientras que "todos los otros sacramentos imparten gracia para la santificación y beneficio de quien los recibe", el sacramento del orden la imparte "para el consuelo de la

---

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (s. XVI–XVIII) que prepara el Instituto Max Planck de historia y teoría del derecho, cuyos adelantos se pueden ver en la página Web: https://dch.hypotheses.org/

** Universidad de California, Santa Barbara.

1 Lombardo, Sententiarum Libri Quatuor, Dist. 24, Cap. 13, en PL 192, Col. 904.

2 Como se describe en Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 1. Todas las traducciones son del autor a menos que se especifique lo contrario.

3 Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.24, q.1, a.1; Agustín de Hipona (1865), Quaestiones in Heptateuchum, Lib. III, Quest. 84, y en DGrat., D.2 de cons. c.32.

4 Conc. Trid., Sessio 23, Doctrina de Sacramento Ordinis, Cap. 1 y Sessio 23, Canones de sacramento ordinis, cc. 1–8.

5 Las Siete Partidas, Partida I, Título 4 De los siete Sacramentos de la Santa Eglesia, Proemio.

6 Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.24, proemio.

iglesia y la salvación de todos los hombres".[7] Los demás sacramentos, de una u otra manera, "todos dependen del sacramento del orden", pues sin este algunos no podrían administrarse, mientras que otros perderían "los ritos religiosos y ceremonias solemnes" de los que deberían estar propiamente dotados.[8]

Con esto en mente, no es sorprendente comprobar el gran esfuerzo por parte de la Iglesia y sucesivos teólogos y juristas por definir cuidadosamente no solo la naturaleza y efectos del sacramento sino las condiciones precisas de su administración: quién lo puede recibir y conferir y cuándo, dónde, y cómo se puede administrar. A continuación, abordaremos las características del sacramento del orden en la normatividad (2), los ministros y condiciones de su administración (3), los requisitos y condiciones que debían cumplir quienes buscaban recibirlo (4), la normatividad acerca de las irregularidades e impedimentos a su recepción (5) y las adaptaciones de estas normas al contexto americano (6). Concluiremos el análisis con un breve estudio historiográfico que explora la manera en la que distintos temas relativos al sacramento del orden han sido abordados por diferentes investigadores (7).

2. Características del sacramento del orden

El sacramento del orden comparte varias características fundamentales con los otros sacramentos, pero tiene otras que lo hacen realmente distintivo. En parte para cerciorarse de que solo los más idóneos alcancen los más altos ministerios, el sacramento se dividía en varias órdenes organizadas jerárquicamente. Cada una constituía una etapa en el camino a través del cual el candidato adquiría nuevas responsabilidades y potestades, siempre y cuando cumpliera con los requisitos necesarios para acceder a cada una. Los canonistas identificaban nueve órdenes –primera tonsura o corona, ostiarado, lectorado, exorcisado, acolitado, subdiaconado, diaconado, presbiterado y episcopado–, mientras que los teólogos consideraban que la primera tonsura y el episcopado no eran órdenes sino oficios.[9] Las órdenes eran consideradas "menores" hasta el acolitado, y "mayores" a partir del subdiaconado. Esta nomenclatura refleja el hecho de que únicamente estas últimas se consideraban sacramento, mientras que

[7] Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 206; Lombardo, Sententiarum Libri Quatuor, Dist. 24, Cap. 13, en PL 192, Col. 904.

[8] Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 195.

[9] Lombardo, Sententiarum Libri Quatuor, Dist. 24, Cap. 1, en PL 192, Col. 900; Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.24, q.1, proemio; DGrat., D.21 de cons. c.1; D.23 c.20; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Proemio; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 202. Sobre la controversia, véase Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 1; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 De los siete sacramentos de la yglesia, ¶ 17, Pág. 396; y López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Proemio, Glosa e. Nueve ordenes.

las menores eran apenas sacramentales.[10] A mediados del siglo XVI, el Concilio de Trento reconoció que a pesar de haberse aceptado la existencia de los clérigos de órdenes menores "desde tiempos apostólicos" en muchos lugares se había para entonces perdido su uso, algo que buscó remediar, en especial frente a las críticas protestantes que consideraban superfluas las órdenes menores.[11]

Cada orden tenía su propio ritual y ceremonias asociadas –su materia y forma–, confería una potestad espiritual al ordenado y transmitía la gracia. A pesar de tratarse de órdenes distintas, con características y especies distintivas, juntas servían "para construir al idóneo ministro de la eucaristía": las menores preparando a los que las recibían para las mayores, y estas últimas conformando un solo sacramento por agregación.[12]

Retomando la definición del sacramento de Pedro Lombardo, santo Tomás explicaba que la potestad espiritual que confiere el sacramento tenía una naturaleza doble.[13] Por una parte, confería la potestad de orden, que consiste en el poder de consagrar el sacramento de la eucaristía y ministerios asociados, o de ayudar a consagrarlo en el caso de las órdenes inferiores al presbiterado, y también confería la potestad jurisdiccional, que permitía al ordenado desempeñar una función específica para el cuidado de la Iglesia, culminando en el poder para remitir o retener los pecados en la orden de los presbíteros.[14] Finalmente, la ordenación episcopal confería poderes adicionales en ambos ámbitos.

El sacramento confería la gracia sobre aquellos que lo reciben. Esta gracia, por una parte, era habitual o justificante, como aquella que conferían los demás sacramentos por medio de su misma administración. Esta gracia habitual santificaba al que lo recibía e iba acompañada de ciertos dones o virtudes.[15] Al mismo tiempo, el orden confería la gracia sacramental propia a este sacramento, que consistía en comunicar al ordenado "gracia para desempeñar rectamente los deberes de las órdenes", para ayudarlo en el ministerio del que se debía ocupar en cada orden.[16] Finalmente, al igual que los sacramentos del bautismo y la confirmación, el sacramento también imprimía un carácter sobre el alma de los que lo reciben, por lo cual era uno de los sacramentos que no debían repetirse, excepto cuando se dudaba si había sido

[10] Es decir, "ciertos actos externos de la religión" que si bien apenas "son como sombras e imágenes de los sacramentos" de todas maneras son "coadjudantes de la gracia sobrenatural". Sobre esto ver Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 38 De Poenitentiis, et remissionibus, No. 387; la traducción está tomada de Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 293.

[11] Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 17.

[12] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 202; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 327.

[13] Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.24, q.1, a.1.

[14] Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.24, q.1, a.1; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 201; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 8; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 De los siete sacramentos de la yglesia, ¶ 17, Pág. 396.

[15] Conc. Trid., Sessio 7, Canones de sacramentis in genere, c. 8.

[16] Tomás de Aquino, S. Th., III, q.61, a.1; III, q.62, a.2; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 8; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 16, De Sacramentis non iterandis, No. 252.

conferido válidamente.[17] Por la misma razón, una vez recibido este carácter era considerado indeleble, y no se perdía incluso si los ordenados dejaban de ejercer su ministerio.[18]

El sacramento conllevaba también una multitud de obligaciones. En un primer plano, el sacramento obligaba a los ordenandos a obedecer y reverenciar a sus superiores, a ejercer ciertos ministerios y a cumplir con otras obligaciones. Esto es explícito, por ejemplo, en el rito de ordenación de presbíteros, durante el cual los candidatos deben prometer reverencia y obediencia al obispo y a sus sucesores.[19] Al mismo tiempo, el quedar consagrados al servicio de Dios, como explicaba el Concilio de Trento, levantaba a los ordenados a un plano superior al de las cosas cotidianas del mundo, obligándolos a comportarse de una manera apropiada a esta estación. Debían servir de "espejo y ejemplo" para el pueblo, cerciorándose de que "su vida y costumbres […] vestidos, gestos, pasos, conversación y todo lo demás" no solo evitaran el escándalo –pues incluso "las culpas más leves en ellos serían gravísimas"– sino que inspiraran y edificaran a los que los observaran.[20] Es por ello que el derecho canónico, la legislación de concilios ecuménicos, concilios provinciales, sínodos y otras fuentes contienen múltiples requisitos y prohibiciones destinadas a regular la conducta, honestidad y decencia de los clérigos. Esta legislación restringía su trato con mujeres; su participación en ciertas celebraciones, bailes, cazas, apuestas, juegos y otras actividades mundanas; y proscribía su participación en negocios seculares. En el ámbito secular, este estatus exaltado se reflejaba en la multitud de privilegios, exenciones y responsabilidades que se especificaban para ellos.[21]

Cada una de las órdenes tenía una función específica para el ministerio de la Iglesia y la formación del ordenado, que se reflejaba en su particular materia y forma. Como ocurría con los demás sacramentos, la forma consistía en las palabras proferidas por el ministro del sacramento cuando lo confería y la materia en la entrega de algún objeto o instrumento específico. Ese instrumento era la "materia remota", mientras que la tradición por la cual el ministro hace la entrega del instrumento y el ordenado la recibía y aceptaba constituía la "materia próxima".[22]

Mientras que a principios de la Edad Media habían existido distintos sistemas de órdenes clericales y ritos de ordenación en distintos lugares de Europa que diferían notablemente en cuanto al número de órdenes y sus nombres, a partir de mediados del siglo VIII empezó a consolidarse y extenderse el sistema romano-galicano de siete o nueve órdenes. Este sistema,

---

17 DGrat., D.5 de cons. c.8; X. 1.16.1; Conc. Trid., Sessio 7, Canones de sacramentis in genere, c. 9; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 16 De Sacramentis non iterandis, No. 253–254.

18 Conc. Trid., Sessio 23, Doctrina de Sacramento Ordinis, Cap. 4.

19 Pontificale Romanum, Pág. 73.

20 Conc. Trid., Sessio 22, Decretum de Reformatione, Cap. 1, Pág. 232; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro III, Tít. 1 De Vita, et honestate Clericorum, No. 1.

21 Por ejemplo, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Ley 34 Como los clerigos deuen dezir las horas e fazer las cosas que son conuinientes, e buenas, e guardarse de las otras, y ss; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 9.

22 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 5; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205.

con sus salmistas o clérigos de primera tonsura o corona, ostiarios o porteros, lectores, exorcistas, acólitos, subdiáconos, diáconos, presbíteros y obispos, llegó a estar claramente definido y extendido a lo largo de Europa occidental hacia final del medioevo[23] y permaneció vigente hasta 1972, cuando se suprimieron las órdenes menores.[24] Es útil considerar la materia y forma de cada una y la potestad que confiere para el ministerio sagrado, pues dejan claro cómo cada una de las órdenes constituía un paso hacia responsabilidades y funciones de más importancia.

La primera tonsura o corona era la primera y conllevaba la potestad de cantar los salmos, las lecciones y los responsorios. Se confería a través de la entrega de vestidura blanca o sobrepelliz y el corte (tonsura) del cabello del ordenado.[25] Su forma constaba de las palabras "[v]ístate el Señor" o "[v]e que lo que cantas con la boca y lo que crees lo compruebes con las obras".[26] Los ostiarios o porteros tenían las llaves de la iglesia y deben cuidar su interior y exterior, recibiendo a los dignos y rechazando a los indignos, incluidos los excomulgados.[27] Se hacía efectiva por la entrega de las llaves de la iglesia y el sagrario y la campana, y en la forma se le encargaba al candidato a obrar con ellas adecuadamente.[28] Los lectores tenían potestad de leer "las profecías e las lecciones abiertamente", para que las entienda el pueblo.[29] Se confería por medio de la entrega de los libros de lecturas, epístolas, o profecías, junto a una exhortación a cumplir su oficio de manera fiel.[30] Los exorcistas recibían el libro de exorcismos junto la forma que les exhortaba a imponer las manos sobre los poseídos, potestad que con ese mismo gesto adquirían.[31] Quienes recibían el acolitado, la más alta orden de clérigos menores, recibían la vinajera vacía y el candelero con el cirio apagado, con la forma que les indicaba que eran "elegidos para encender las luces de la Iglesia […] y servir el vino y el agua para la Eucaristía".[32]

---

[23] Sobre estas tendencias y las características de los distintos sistemas de órdenes sagradas de la temprana Edad Media, véase Reynolds (1999), Cap. 11.

[24] Pablo VI (1972), Lit. Ap. *Ministeria quaedam*.

[25] DGrat., D.21 de cons. c.1; D.23 c.20; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Ley 11 que nome han cada vno de los quatro grados, e que deuen fazer aquellos que los han.

[26] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 328.

[27] Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Ley 11 que nome han cada vno de los quatro grados, e que deuen fazer aquellos que los han.

[28] Pontificale Romanum, Pág. 19; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205.

[29] Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Ley 11 que nome han cada vno de los quatro grados, e que deuen fazer aquellos que los han.

[30] Tomás de Aquino, S. Th., III, q.64, a.8, resp.; Pontificale Romanum, Pág. 22; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205.

[31] Pontificale Romanum, Pág. 25; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205.

[32] Pontificale Romanum, Págs. 29–30; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 205.

El subdiaconado constituía la primera de las órdenes mayores y se confería –según el *Pontifical Romano* de 1595– a través de la entrega del cáliz vacío con la patena superpuesta y el libro de las epístolas, aunque en el siglo XVIII Pedro Murillo Velarde advertía que para entonces por lo general solo se entregaba lo uno o lo otro. La forma constaba de una amonestación a considerar que el ministerio se recibe de Dios y una exhortación a comportarse de manera que pueda agradarle. La orden, como las demás órdenes mayores, trae consigo la obligación de tomar voto de castidad.[33] El diaconado, como reza su forma, confería la potestad "de leer el evangelio en la Iglesia de Dios tanto por los vivos como por los difuntos" y la obligación de administrar en el altar, bautizar y predicar.[34] Se confería con la imposición de la mano del obispo sobre la cabeza del ordenando y la entrega del libro de los evangelios.[35]

El presbiterado confería una potestad doble: la potestad de orden que permitía consagrar la eucaristía y la de jurisdicción, que le permitía absolver o retener los pecados.[36] Este doble carácter se reflejaba en la forma de la ordenación, que consistía en las palabras "recibe la potestad de ofrecer el sacrificio a Dios y de celebrar misas, tanto por los vivos como por los difuntos" y más adelante, luego de la imposición de las manos del obispo, "[r]ecibe el Espíritu Santo, a quienes les perdones los pecados les serán perdonados y a quienes se los retuvieres les serán retenidos".[37] La materia consiste de la entrega del cáliz con el vino y agua y de la patena con la hostia.

Finalmente, el episcopado se confería por medio de la imposición de las manos del obispo consagrante y obispos asistentes sobre la cabeza del ordenado, y la materia era la imposición del libro de los evangelios sobre la espalda y cérvix del candidato. La forma consiste en la invocación del Espíritu Santo. También se le debía entregar al nuevo obispo el báculo y el anillo.[38] La orden del episcopado a su vez se dividía en cuatro grados: patriarcas, arzobispos, metropolitanos y obispos.[39] La consagración al episcopado no confería automáticamente jurisdicción sobre clero y pueblo, incluso cuando no se trataba de un obispo coadjutor o auxiliar que sí tenían como título una iglesia, pues era posible que un candidato fuera consagrado obispo de alguna diócesis extinta o "en partes de infieles"; es decir, que fuera un obispo "titular" u obispo de anillo.

---

33 Pontificale Romanum, Pág. 31.

34 Pontificale Romanum, Págs. 42–43.

35 Pontificale Romanum, Págs. 49–52; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 206.

36 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 1.

37 Pontificale Romanum, Págs. 67 y 73; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 206, en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 330.

38 Pontificale Romanum, Págs. 75–111; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandoruam, No. 207.

39 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 207.

3. Ministros y condiciones de su administración

El ministro del sacramento del orden debía ser un obispo en el caso de las órdenes mayores, pues solo los obispos tenían la potestad de conferir órdenes, incluso si eran herejes o habían sido degradados.[40] Pero el orden no podía ser conferido lícitamente por cualquier obispo, sino por el obispo propio al ordenando, o con licencia explícita.[41] El obispo propio era aquel al que el candidato estaba sujeto "por razón de origen o del domicilio o del beneficio", explica el *Liber Sextus*, escueta definición que sería extendida sustancialmente en 1694 por la constitución *Speculatores Domus Israel* de Inocencio XII, a la que se refiere Pedro Murillo Velarde.[42]

Por otra parte, algunos otros prelados también podían ser ministros de las órdenes menores. Antes del Concilio de Trento, los abades bendecidos, con jurisdicción cuasi-episcopal, mitra, anillo y báculo, siempre y cuando estuvieran ordenados, podían conferir órdenes menores incluso a sus súbditos seculares, pero Trento restringió este privilegio a sus súbditos regulares.[43] En principio esta medida fue de poca relevancia para el contexto del Nuevo Mundo, excepto si se considera que privilegios similares fueron concedidos a las órdenes religiosas en ese ámbito bajo ciertas circunstancias.

El Concilio de Trento exhortaba a los obispos a ordenar a sus súbditos personalmente, pero reconocía que en casos de enfermedad y necesidad podían enviarlos a otros obispos para que estos los ordenaran.[44] Para ello debían darles testimonios escritos detallando sus costumbres, idoneidad y conocimientos, además de la autorización que daban para recibir la orden en cuestión y la razón por la cual se remitía al candidato.[45] Estos documentos se conocían como letras dimisorias, testimoniales, reverendas o comendaticias, y podían dirigirse a cualquier obispo, aunque por lo general excluían a los obispos titulares o de anillo. Los obispos que recibían estas dimisorias podían conferir solamente las órdenes especificadas en ellas. Si lo consideraban necesario, podían hacer un nuevo examen al candidato, y las dimisorias incluso podían solicitarlo.[46]

El expedir letras dimisorias se trataba de un acto de jurisdicción, por lo cual los obispos podían expedirlas incluso con solo haber sido confirmados en la diócesis si ya la administraban, antes de ser consagrados. De la misma manera, la potestad de expedirlas la heredaba el cabildo catedralicio durante una sede vacante por periodo de un año, aunque el Concilio de Trento restringió esta última potestad dramáticamente solo a aquellos que tenían necesidad

[40] Conc. Trid., Sessio 23, Canones de Sacramento Ordinis, c. 7; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 212.
[41] Conc. Trid., Sessio 23, Decretum de Reformatione, c. 8.
[42] VI. 1.11.3; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 213.
[43] Conc. Trid. Sessio 23, Decretum de Reformatione, c. 10.
[44] Conc. Trid. Sessio 23, Decretum de Reformatione, c. 3.
[45] VI. 1.11.1; DGrat., D.73 c.2.
[46] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 216.

urgente de ordenarse por haber sido nombrados para un beneficio que lo requiriera.[47] El concilio también prohibió que los superiores de las órdenes religiosas y los abades confirieran letras dimisorias a sus súbditos seculares y a sus novicios, excepto cuando existiera un privilegio especial, y en general restringió su poder de expedirlas a sus súbditos regulares.[48] Sin embargo, algunas órdenes religiosas recibieron privilegios después del Concilio de Trento que restauraron y extendieron estos privilegios.[49]

Aquellos que contravinieran estos requisitos y ordenaran a súbditos ajenos sin autorización quedaban suspendidos de conferir órdenes por un año, mientras que los ordenados quedaban suspendidos del ejercicio de la orden recibida al arbitrio de sus obispos. Al mismo tiempo, aquellos prelados y autoridades que expidieran cartas dimisorias en contravención de estos requisitos quedaban suspendidos automáticamente de sus oficios y beneficios durante un año.[50]

Debido a que conferir el sacramento pertenecía a la potestad del orden del ministro, el sacramento era válido siempre y cuando se confiriera con la materia y forma necesarias incluso cuando lo hacía un obispo que hubiera renunciado al episcopado, que hubiera sido depuesto, suspendido o excomulgado, o que fuera hereje o simoniaco. Esto era debido a que a pesar de que en estos casos el ministro era incapaz de ejercer la potestad de conferir órdenes lícitamente, aún retenía el carácter episcopal y podía utilizarlo.[51] Una excepción era el caso de un obispo que hubiera renunciado a su sede –es decir, el oficio, cuidado y administración de su diócesis– en cuyo caso con el permiso del ordinario podía conferir órdenes menores y mayores, de la misma manera que lo haría un obispo titular o de anillo. Sin embargo, si además de renunciar a su lugar había renunciado a la dignidad episcopal –por ejemplo, para hacerse miembro de una orden religiosa– por su renuncia se despojaba del "título, de la dignidad y a la denominación, […] como si nunca hubiera sido obispo", y solo podía conferir órdenes menores con la autorización del ordinario.[52] Los ordenados por obispos que hubieran renunciado así quedaban suspendidos del uso de sus órdenes. Si lo fueron con conocimiento o ignorancia descarada de su situación solo podían ser dispensados por el papa, pero si se ordenaron de buena fe podían ser dispensados por su obispo.[53]

---

47 X. 1.6.15; Conc. Trid., Sessio 7, Decretum de iustificatione, Cap. 10.

48 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 10.

49 Como el caso de la Compañía de Jesús, que por medio de la constitución *Pium et utile* de Gregorio XIII de septiembre de 1582 obtuvo extensos privilegios, Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 216.

50 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformation, cc. 8 y 10.

51 X. 1.13.1; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 13 De Ordinatis ab Episcopo, qui renuntiavit Episcopatui, No. 225.

52 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 13 De Ordinatis ab Episcopo, qui renuntiavit Episcopatui, No. 225; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 342.

53 X. 1.13.1; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce facer, e de las que les son vedadas, Ley 22 Que ninguno ha de rescebir ordenes sagradas de obispo que ouiesse renunciado su obispado.

Finalmente, para que la ordenación fuera válida, el ministro del sacramento no solo debía tener la potestad de conferir la orden sino también la intención de hacerlo, como ocurría con los demás sacramentos. En común con ellos, esta intención debía ser además de actuar conforme a la intención de la Iglesia.[54]

Para evitar "toda sospecha de avaricia", el Concilio de Trento prohibió que tanto los obispos y otros ministros del sacramento del orden como sus oficiales recibieran cosa alguna a cambio de conferir órdenes, incluso la tonsura, expedir cartas dimisorias o testimoniales, certificar documentos o por otras razones, incluso si estas dádivas fueran entregadas de manera voluntaria o siguiendo la costumbre del lugar, "sin importar cuán inmemorial". Aun así, Trento permitió a los notarios cobrar un pequeño cargo –un décimo de una pieza de oro– en aquellos lugares donde fuera absolutamente necesario, siempre y cuando estos no fueran asalariados, de lo cual se valieron las autoridades mexicanas y neogranadinas.[55]

Otro tema esencial en el derecho canónico concierne al tiempo en que las órdenes se podían conferir, tema con el que de hecho comienza el tratamiento de las cuestiones relativas al orden sagrado en las *Decretales* de Gregorio IX.[56] La primera tonsura se podía administrar a cualquier hora del día y cualquier día del año, y no era necesario conferirla durante la misa o que el ordenado ayunara.[57] Las órdenes menores se podían conferir cualquier domingo, siempre y cuando tuvieran lugar en la mañana.[58] También se podían conferir en días de fiesta, siempre y cuando estas fueran fiestas "de rito doble" – es decir, fiestas tanto en el coro de la iglesia como en la diócesis más amplia–.[59] El subdiaconado, diaconado y presbiterado solo se podían conferir los sábados de las cuatro témporas,[60] el Sábado Santo, y el sábado anterior al Domingo de la Pasión.[61] También se permitía continuar al día siguiente si el tiempo resultaba insuficiente para ordenar a grandes números de candidatos, siempre y cuando los ordenandos continuaran ayunando.[62] Por su parte, los obispos debían consagrarse los domingos y los días de los apóstoles.[63] El derecho canónico clásico establecía penalidades para quienes

---

54 Conc. Trid., Sessio 7, Canones de sacramentis in genere, c. 11; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 212 y Tít. 16 De Sacramentis non iterandis, No. 249; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 11–16.

55 Conc. Trid., Sessio 22, Decretum de reformatione, Cap. 1; Conc. III Mex. Libro I, Tít. 10 De officio Notarij, et de Fide instrumentorum, § 17, y Conc. I Santafé. Libro I, Tít. 5, Cap. 8, en Cobo Betancourt / Cobo (2018), Págs. 412–413.

56 X. 1.11.1.

57 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220.

58 X. 1.11.1, X. 1.11.3.

59 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 338.

60 Es decir, el sábado de la segunda semana de Cuaresma (Témoras Primeras); el sábado de la primera semana después de Pentecostés (Segundas), el sábado siguiente al día de la Exaltación de la Santa Cruz (Terceras) y el sábado siguiente al día de Santa Lucía (Cuartas).

61 DGrat., D.75 c.7; X. 1.11.1–3; Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 8.

62 DGrat., D.75 c.4.

63 DGrat., D.75 c.1; D.21 c.2.

incumplían estos requisitos que no podían ser dispensados por los obispos, pero el Concilio de Trento abrió el camino para que se le confiriera tal privilegio a distintas órdenes religiosas, como luego fue el caso de la Compañía de Jesús.[64]

Quizás más importante aún es el requisito de dejar pasar ciertos tiempos, llamados intersticios, entre cada orden recibida. Trento hacía énfasis en la utilidad y necesidad de esperar entre conferir incluso las órdenes menores, para que los candidatos "puedan más claramente aprender la gravedad de su ordenada progresión" por las órdenes e ir aprendiendo las responsabilidades de cada una, y al mismo tiempo para dar amplia oportunidad a los ministros del sacramento de cerciorarse de que los candidatos desempeñaran sus funciones adecuadamente antes de ser promovidos. Trento no especificó precisamente cuánto tiempo debía esperarse entre cada una de las órdenes menores, pero sí estableció que ningún candidato debía ser promovido de órdenes menores a mayores sin esperar por lo menos un año, salvo en casos excepcionales para el bien de la Iglesia según el arbitrio del obispo.[65] Este privilegio parece haberse utilizado extensamente, y en algunos lugares en el siglo XVII era "costumbre legítima" conferir las primeras cuatro órdenes en un mismo día, como reporta Alonso de la Peña Montenegro.[66] Este era el caso, por ejemplo, en la arquidiócesis de Lima, según Gaspar de Villarroel.[67]

La prohibición era más estricta con las órdenes mayores. Ya en el siglo XIII el *Liber Extra* había prohibido recibir dos órdenes mayores en un mismo día, suspendiendo a quien las recibiera del uso de la orden más alta hasta obtener dispensa papal.[68] Posteriormente se concedieron privilegios que permitieron lo contrario en contextos específicos, como aquel que Martín de Azpilcueta reportaba, concedido a los Franciscanos Observantes por Eugenio IV.[69] Sin embargo, el Concilio de Trento fue más estricto, y estableció que debía esperarse por lo menos un año entre cada orden mayor, revocando estos privilegios.[70]

Finalmente, la normatividad también especifica el lugar donde debía celebrarse cada orden. El sacramento debía conferirse dentro de la diócesis del obispo, a menos que este tuviera licencia expresa del ordinario del lugar donde lo quería administrar, y si era un lugar exento de la jurisdicción episcopal, con licencia también del prelado del lugar. De lo contrario, el obispo quedaba suspendido del ejercicio de los actos propios del orden episcopal y los orde-

---

64 X. 1.11.2, 1.11.8, 1.11.13; cf. Conc. Trid., Sessio 25, Decretum de Regularibus et Monialibus, Cap. 22; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220–221.

65 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 11.

66 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Sec. 5, No. 1–2.

67 Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 6, Art. 8, Pág. 487.

68 X. 1.11.13; DGrat., D.75 c.4.

69 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 25 De algunas preguntas particulares, De los clérigos de orden sacra, ¶ 70, Pág. 561.

70 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, cc. 13–14. Ediciones posteriores del *Manual* de Azpilcueta por lo tanto omiten esta mención, por ejemplo, Azpilcueta (1589), Enchiridion, Cap. 25 De peccatis clericorum quoad ordines, ¶ 71, Fols. 608–609.

nados suspendidos del ejercicio de sus órdenes, incluso si se ordenaron de buena fe.[71] Más aún, estaba prohibido conferir órdenes en un lugar bajo entredicho eclesiástico.[72] Fuera de estas consideraciones, la primera tonsura se podía conferir en cualquier lugar decente y no necesariamente en una iglesia u oratorio, como sí debían serlo las demás órdenes menores.[73] A su vez, las órdenes mayores se debían conferir preferiblemente en la catedral o por lo menos "la iglesia más digna posible", aunque también podían ser conferidas en capillas privadas.[74]

4. Requisitos de los ordenandos

Es difícil exagerar la importancia que tenía el sacramento del orden en la teología católica. En palabras del *Catecismo Romano* de 1566, es imposible "concebir una dignidad más exaltada o funciones más sagradas" que aquellas del sacerdocio, debido al lugar que ocupan los ordenados como "intérpretes y heraldos de Dios", encargados "de enseñarle a la humanidad la ley de Dios y los preceptos de una vida cristiana".[75] Esto es aún más claro teniendo en cuenta su definición teológica como vehículo necesario para la administración de los demás sacramentos, y por lo tanto la supervivencia de la Iglesia y la consecución de su misión evangelizadora.[76] Por este motivo el sacramento no debía conferirse sino a aquellos de suficiente "santidad de vida, conocimiento, fe y prudencia", criterios que el derecho canónico y sucesivos autores explicaban en detalle.[77]

Mientras que los otros sacramentos se debían administrar a todos los que fueran idóneos y tuvieran la intención de recibirlos, esto no era el caso con el sacramento del orden pues existía una importante distinción teológica que concierne a la idoneidad de los candidatos al sacramento y el uso que posteriormente hicieran de sus órdenes. En la teología católica, todas las personas tenían el acceso a la salvación siempre y cuando estuvieran bien dispuestas, y por consiguiente a los sacramentos de la Iglesia necesarios para ello.[78] Esto queda en evidencia, por ejemplo, en la literatura del siglo XVI y XVII que discutía si se debía admitir o no a las poblaciones indígenas de América a los sacramentos del bautismo, la eucaristía, penitencia,

71 Conc. Trid., Sessio 6, Decretum de residentia episcoporum et aliorum inferiorum, Cap. 5.
72 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220.
73 DGrat., D.75 c.6.
74 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, Cap. 8; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220.
75 Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 196.
76 Lombardo, Sententiarum Libri Quatuor, Dist. 24, Cap. 3, en PL 192, Col. 900; Tomás de Aquino, S. Th., III, q.63, a.3, resp. y III, q.65, q.4; Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 206.
77 Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 196.
78 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.65, a.4, resp., explica cómo es necesario cada sacramento. Esta idea vendría a expresarse en términos de derechos en Conc. Vat. II, Const. *Lumen gentium* (1964), No. 37, en Wohlmuth (2002), Vol. 3, Pág. 879.

confirmación y extremaunción.[79] Por su parte, el recurso al sacramento del matrimonio era necesario entre los cristianos para propagar la membresía de la Iglesia.[80]

Sin embargo, a diferencia de los demás sacramentos, nadie era admitido al sacramento del orden solo por tener la intención y cumplir los requisitos necesarios, ni era admitido por sus propios méritos.[81] En primer lugar, aquellos que lo recibían no podían escogerse a sí mismos, ni ser designados por el pueblo o alguna autoridad secular, sino que solo podían ser admitidos por la Iglesia –algo que reafirmó el Concilio de Trento frente a la doctrina protestante del sacerdocio de todos los creyentes–.[82] Más aún, la teología católica era clara en definir que ninguna persona era digna de recibir el sacramento por sus propios méritos, sino que siempre dependía del arbitrio e intercesión de la Iglesia.[83] Esta debía cerciorarse de que los candidatos contaran con la necesaria idoneidad para el orden, pero siempre aceptando las inevitables limitaciones de la imperfección humana. Esto lo reflejaba precisamente el rito del sacramento y especialmente el de las órdenes mayores. Este empezaba con la invocación a Dios y la letanía de los santos, con las que se pedía que se bendijera y santificara a los candidatos y se les llenara del "espíritu de sabiduría y entendimiento, de consejo y fortitud, de ciencia y piedad, y de temor a Dios" necesarios para acceder al sacramento, de los cuales necesariamente carecían.[84] Los ritos del diaconado y presbiterado iban más allá, preguntando al arcediano quien presentaba a los candidatos si "los considera dignos", a lo cual este respondía afirmando que lo hacía únicamente "en cuanto la fragilidad humana" lo permitía –algo que se repetía en la invocación de Dios en el rito del sacramento–.[85]

Más allá de esta incertidumbre inevitable acerca de la idoneidad de los candidatos, desde el punto de vista teológico la admisión al sacramento representaba un riesgo por parte de la Iglesia en relación al comportamiento futuro de los ordenados y el uso que estos hicieran de las responsabilidades y poderes que adquirían. Así, el rito de la ordenación de los presbíteros concluía con una admonición a los candidatos de celebrar sus ministerios con cuidado, dado el gran riesgo o peligro que representaría lo contrario.[86] La incertidumbre teológica acerca de los méritos de los candidatos, y las consideraciones teológicas y prácticas acerca del ministerio que debían desempeñar y el lugar que ocupaban en la Iglesia, suponían que conferir el sacramento del orden siempre implicaba un voto de confianza, el cual la Iglesia

---

79 Acosta, De procuranda Indorum Salute, Libro VI, Cap. 2, Págs. 437–438; Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 3, Prólogo, No. 7–8. En el siglo XX, la Iglesia definiría explícitamente este recurso a los sacramentos como un derecho en el *Codex Iuris Canonici* 1983, Libro II, Can. 213.

80 En palabras de Tomás de Aquino, S. Th., III, q.65, a.4, resp.

81 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.36, a.3, resp.

82 Heb 5, 4–5; Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, Cap. 4. Sobre la doctrina del sacerdocio de todos los creyentes, Conc. Trid., Sessio 23, Canones de sacramento ordinis, c. 1. La Iglesia también definiría esta situación utilizando el vocabulario moderno de derechos en el siglo XX, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992, Parte II, Cap. 3, Sec. 6, No. 1578.

83 Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 196.

84 Pontificale Romanum, Págs. 37–40.

85 Pontificale Romanum, Págs. 41–48 y 55; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222–223.

86 Pontificale Romanum, Pág. 73.

no estaba dispuesta a dar sino a los más selectos y en cualquier caso únicamente, como explicaba el Concilio de Trento, cuando era útil y necesario para ella.[87] Es por este motivo que la normatividad eclesiástica definía exhaustivamente los requisitos que debían cumplir los que accedían al sacramento.

El *Catecismo Romano* de 1566 resumía los requisitos fundamentales que debían cumplir los candidatos al sacramento como "santidad de vida y costumbres", "competencia de conocimiento" sobre las Escrituras y el uso y administración los sacramentos, e idoneidad canónica en aquel orden de importancia.[88] Sobre lo primero, el mismo texto explicaba que entre las cualidades de los ordenados la "más necesaria" era que cada uno fuera "recomendado por la integridad de su vida y costumbres", no solo debido a que ordenarse en estado de pecado mortal implicaba cometer un nuevo y más grave crimen, sino debido a que "un sacerdote debe dar a otros el ejemplo de una santa e inocente vida".[89]

Esto mismo lo reflejaba el triple escrutinio para la ordenación que requería el derecho canónico. El primer escrutinio se trataba de aquel requerido por el Concilio de Trento, que ordenaba que todos aquellos que fueran a ser admitidos a órdenes menores contaran con un testimonio favorable de su párroco y del maestro de su escuela. Aquellos que buscaban ser promovidos a órdenes mayores, por su parte, debían manifestarse ante el obispo un mes antes de ser ordenados para que este pudiera realizar o encargar un examen adecuado sobre sus "orígenes, edad, conducta costumbres y vida digna de la fe", publicando sus nombre e intención de ser ordenado en la iglesia y solicitando cartas testimoniales al respecto.[90] Escribiendo hacia mediados del siglo XVIII, sin embargo, Pedro Murillo Velarde explicaba que esto para entonces "apenas esta[ba] en uso".[91] Un segundo escrutinio debía tener lugar el miércoles antes de la ordenación, cuando todos los que fuesen a ser admitidos a órdenes debían presentarse ante el obispo quien, con la ayuda de sacerdotes y otros expertos en derecho canónico, debía realizar una exhaustiva investigación y examen sobre sus "familias, personalidades, edades, educación, conducta, doctrina y fe".[92] En este punto, las costumbres y fe del ordenando se comprobaban, según Murillo Velarde, por medio de cartas testimoniales del párroco, maestro u otra autoridad del ordenando si era secular y de su superior en su orden si era regular.[93] El tercer escrutinio era aquel que formaba parte del rito de ordenación de los diáconos y presbíteros.[94] En él la responsabilidad de certificar las cualidades de los ordenandos recaía en aquel que desempeñaba el oficio de presentarlos, quien tenía la obligación

[87] Tomás de Aquino, S. Th., III, q.36, a.4, ad.3; Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, Cap. 16.
[88] Catechismus Romanus, Cap. 7, Págs. 206–207.
[89] Catechismus Romanus, Cap. 7, Pág. 206.
[90] Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 5.
[91] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222.
[92] Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 7, siguiendo DGrat., D.24 c.5. La traducción está tomada de López de Ayala (1847), Págs. 257–258.
[93] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222.
[94] Pontificale Romanum, Págs. 41–48 y 55; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222–223.

de manifestarle discretamente al ordinario si alguien era indigno antes de la ceremonia.[95] El obispo que ordenaba a un candidato sin escrutinio y sin saber si era idóneo caía en irregularidad, y aquel candidato que se ordenaba furtivamente sin escrutinio quedaba suspendido de su ejercicio hasta ser dispensado por el obispo.[96]

El requisito quizás más sencillo que se revisaba en el escrutinio era haber cumplido la edad legítima para el orden, aunque era menos claro cuál debía ser esta en el derecho canónico. Mientras que el *Liber Sextus* prohibía que se concediera la primera tonsura a los menores de siete años, en lo cual coincidieron fuentes posteriores, la edad requerida para las demás órdenes menores era menos clara, variando entre los 7, 12 y 14 años, y el Concilio de Trento no lo especificó.[97] En la práctica, según las *Siete Partidas*, estas se podían obtener entre los 7 y 12 años, que fijaban como la edad mínima para el acolitado, y que reiteraba Gregorio López en su glosa a mediados del siglo XVI.[98] El derecho canónico no era mucho más claro en lo que concierne a las órdenes mayores. Para el subdiaconado, Graciano recoge cánones que especifican 14 o 18 años, mientras que la *Primera Partida* especificaba que debían ser 20.[99] Para el diaconado, estas autoridades especificaban 25 y 26 años respectivamente, y para el presbiterado coincidían en 30 –por ser la edad que tenía Cristo al empezar a predicar– pero ya para mediados del siglo XVI Gregorio López reportaba que era suficiente haber cumplido entre 20 y 25 años.[100] Unos años más tarde, el Concilio de Trento fijó la edad para el subdiaconado a los 22 años, el diaconado a los 23 y el presbiterado a los 25 –lo cual recalcó Murillo Velarde en el siglo XVIII– e hizo énfasis en que no era una cuestión simplemente numérica sino de madurez.[101] Este requisito se constataba en el segundo escrutinio por medio de un testimonio del párroco del ordenando, sacado del libro de bautismos, o por medio de testigos.[102]

La misma tendencia se puede apreciar en lo que concierne al siguiente requisito para el sacramento, la ciencia requerida por los candidatos. Las fuentes coinciden en recalcar la importancia de tenerla, pero el derecho canónico clásico no definía en mucho detalle los

---

[95] X. 1.12.1, lo cual explica Murillo Velarde, en Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 223.

[96] Sobre lo primero, DGrat., D.50 c.55; sobre lo segundo, D.24 c.7; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 223.

[97] VI. 1.9.4, gl. Infanti; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 210; cf. Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, cc. 4 y 5.

[98] López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 27 De que hedad deuen ser los que quieren rescebir orden de clerezia, Glosa *in toto*.

[99] DGrat., D.77 c.2, c.4; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clérigos, et de las cosas que les pertenescen facer et de las que les son vedadas, Ley 27 De que hedad deuen ser los que quieren rescebir orden de clerezia.

[100] López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 27 De que hedad deuen ser los que quieren rescebir orden de clerezia, Glosa l. Veynte y seis años y Glosa m. Treynta años.

[101] Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 12; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 210.

[102] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 220.

requisitos concretos.[103] El *Liber Sextus*, por ejemplo, simplemente prohibía la admisión de los iletrados.[104] Sucesivos concilios, canonistas y teólogos, por su parte, recalcaron que los candidatos debían contar con la ciencia suficiente para ejercer sus funciones de acuerdo con su estación, pero en gran medida sin profundizar en detalles.[105] Esta situación cambió con el Concilio de Trento, el cual recalcó la función pedagógica de la progresión por las distintas órdenes, las cuales servirían para que los candidatos adquiriesen los conocimientos y apreciación de las responsabilidades de la siguiente bajo la supervisión del obispo, y para que estos se cercioraran de que estuvieran cumpliendo el aprendizaje que habían prometido antes de admitirlos a órdenes más altas.[106]

Trento también definió en mayor detalle los requisitos de ciencia, en especial para las órdenes mayores. Así, el Concilio explicó que los candidatos a la primera tonsura debían saber leer y escribir y haber sido enseñados los rudimentos de la fe, y requirió que aquellos que quisieran ser admitidos a órdenes menores por lo menos entendieran el latín.[107] Los candidatos al subdiaconado y diaconado a su vez debían estar entrenados en "todo lo que pertenece al ejercicio de sus órdenes", y aquellos al presbiterado debían comprobar estar "equipados para enseñar al pueblo lo que necesitan saber para su salvación y para administrar los sacramentos".[108] Para facilitar esta formación, el Concilio de Trento requirió que cada iglesia catedral, metropolitana y mayor proveyera de educación y estudios religiosos a un número de niños en proporción al tamaño de la diócesis, con la idea expresa de que estos esfuerzos con el tiempo se constituyeran en seminarios perpetuos para la formación de sacerdotes.[109] Trento no requirió que la formación en un seminario fuera, dentro de lo posible, obligatoria para el orden, como se alcanzó a discutir e incluir en borradores de la constitución, al parecer para dejar esto a discreción del ordinario.[110]

De todas maneras, el Concilio sí legisló en detalle acerca de aspectos importantes de su funcionamiento. Los niños debían haber cumplido 12 años, ser de legítimo nacimiento, saber leer y escribir, y mostrar estar dispuestos a dedicar sus vidas al servicio de la Iglesia. El Concilio exhortó a los obispos a preferir a hijos de familias pobres, pero permitiendo que aquellos más afortunados pudieran asistir por sus propios medios. Los seminaristas debían llevar vestido eclesiástico y tonsura, estudiar "gramática, canto, cómputo eclesiástico [para calcular el calendario litúrgico], y otras artes útiles", y aprender las "Escrituras, libros eclesiásticos, homilías de los santos, y cómo practicar los ritos y ceremonias y la administración de los sacramentos", poniendo especial atención en la administración de la penitencia. Debían asis-

103 Conc. IV Lat., Cons. 27 De instructione ordinandorum, en Wohlmuth (2000), Vol. 2, Pág. 248.
104 VI. 1.10.4.
105 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.36, a.2, resp.; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 205, Pág. 746.
106 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 11.
107 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, cc. 4 y 11.
108 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 13–14.
109 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 18.
110 O'donohoe (1957), Pág. 153.

tir a misa diaria, confesarse una vez al mes, recibir la eucaristía y servir en la catedral y otras iglesias aledañas. Para ello el obispo debía nombrar a los profesores con cuidado, nombrando únicamente a maestros, doctores o licenciados en las escrituras o derecho canónico o personas similares, y debía supervisar el cumplimiento de estas normas por medio de frecuentes visitas eclesiásticas.[111] De la misma manera, el derecho hacía énfasis en la libertad y autonomía que disfrutaban los obispos para determinar "todo lo concerniente al seminario".[112]

Para hacer posible todo esto, Trento también introdujo legislación para financiar el establecimiento y mantenimiento de estas instituciones, destinando una porción de las rentas de todos los beneficios eclesiásticos, incluso aquellos del clero regular, con pocas excepciones.[113] La política había surgido a partir de esfuerzos de educativos anteriores, entre ellos los de Ignacio de Loyola y Juan de Ávila, y varios obispos españoles participaron activamente en su definición.[114] A partir de la década de 1580, prelados de Hispanoamérica y Filipinas utilizaron estas provisiones y sus contrapartes reales para establecer seminarios en sus diócesis, en algunos casos aprovechando la nueva legislación para fortalecer esfuerzos preexistentes y en otros a instancias de la Corona.[115]

De esta manera, ocho seminarios conciliares fueron fundados antes del final del siglo XVI, empezando por el de San Luis en Quito, 14 más en el XVII, y por lo menos otros 18 en el siglo XVIII, aunque estos esfuerzos no estuvieron libres de reveses y controversias, quizás especialmente en lo relativo a su financiación.[116] Así, el seminario de San Luis en Quito cerró en 1585.[117] En Santafé de Bogotá en el Nuevo Reino de Granada, se fundó un seminario en 1582, pero tuvo que cerrar en 1586 por falta de recursos, y no sería restablecido hasta 1605.[118] En Lima, a pesar de que el II Concilio Provincial había declarado en 1567 que se debía fundar un seminario, y que esto fue reiterado en 1583 el III Concilio Provincial, solo se estableció en 1591.[119] Y en la arquidiócesis de México, a pesar de que ya en 1585 el III Concilio Provincial lamentaba el lento progreso de este esfuerzo y llamaba a que se fundara un seminario, y a

111 Conc. Trid., Sessio 23 Decreta super reformatione, c. 18.
112 En palabras de Villarroel, Gobierno Eclesiástico, Tomo I, Quest. 8, Art. 3, Pág. 567.
113 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 18.
114 O'donohoe (1957), Págs. 12–167.
115 Recopilación, Libro I, Tít. 23, Ley 1 Que se funden colegios Seminarios, conforme al Santo Concilio de Trento, y los Virreyes, Presidentes y Governadores los favorezcan y dèn el auxilio nessesario; Cedulario de Encinas, Libro I, Cedula que manda al Doctor Antonio Gonçalez que provea, como se ponga en execucion la fundación de los colegios seminarios, y dè favor y auxilio para ello a los perlados, Año de 591, Pág. 217.
116 Vergara-Ciordia (2005), Pág. 247.
117 Vergara-Ciordia (2005), Pág. 248.
118 Cobo Betancourt / Cobo (2018), Págs. 31 y 42.
119 Conc. II Lima, Const. Españoles, Const. 72 De seminario in qualibet cathedrali ecclesia instituendo, Pág. 113; Conc. III Lima, Actio II, Cap. 44 De collegio seminario instituendo, Fols. 45v–46v; Vergara-Ciordia (2005), Págs. 253–254.

varios esfuerzos en esfuerzos fallidos en los años 20 del siglo XVII, el seminario conciliar no inauguraría sus clases hasta 1697.[120]

Más allá de estos requisitos formales, el derecho canónico dejaba qué conocimientos eran requeridos para el orden al arbitrio del obispo, para que este pudiera hacerlo según las condiciones locales. De la misma manera, al obispo le correspondía examinar si los candidatos satisfacían el requisito de ciencia en el segundo escrutinio, y Trento incluso revocó aquellos privilegios que habían eximido a los regulares de este examen.[121] En contextos misioneros como los americanos, no es sorprendente por lo tanto comprobar la importancia que las autoridades locales le dieron al aprendizaje de lenguas indígenas a la hora de evaluar la ciencia de sus ordenandos en distintos momentos. Un ejemplo claro es aquel del segundo arzobispo de Santafé en el Nuevo Reino de Granada, Luis Zapata de Cárdenas, quien frente a críticas acerca de la pobre instrucción formal de las decenas de candidatos que admitió al sacerdocio en el último cuarto del siglo XVI, argüía que sus conocimientos lingüísticos, en su concepto, suplían estas deficiencias –en especial al ser esenciales para la administración de los sacramentos–.[122] Esto recalcó la Corona cuando empezó a impulsar la política de utilizar lenguas generales en la evangelización, como en cédulas de septiembre de 1580 que exhortaban a los prelados de esa región "que no ordenen de orden sacerdotal" a quienes las desconocieran, "aunque el tal ordenante tenga habilidad y suficiencia en la facultad que la Iglesia y sacros cánones mandan".[123]

Esta cédula no fue recopilada por Encinas ni en la *Recopilación* de 1681, pero sí aquellas que la acompañaron y que ordenaban el establecimiento de cátedras de lenguas generales alrededor de América y que requerían que los conocimientos lingüísticos fueran tenidos en cuenta a la hora de nombrar candidatos a beneficios –algo sobre lo cual la corona sí tenía influencia directa–.[124] Un criterio similar informó la manera en la que se interpretó y adaptó en el contexto americano la normatividad relativa a otro requisito esencial para el orden, el título de ordenación, el cual también debía constatarse en el segundo escrutinio.

El derecho canónico es claro en definir que incluso si un candidato cumplía con los requisitos de costumbres, edad y ciencia, no se podía admitir al sacramento del orden si no poseía además una manera de sostenerse de manera honesta, para evitar la deshonra que traería a su orden el mendigar o desempeñar algún oficio servil.[125] La profesión religiosa cumplía esta

120 Conc. III Mex., Libro III, Tít. 1 De officio episcoporum, et vitae pvritate, 1 De Doctrinae Cura, § 2; Vergara-Ciordia (2005), Págs. 279–280.

121 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, cc. 7 y 12.

122 Cobo Betancourt (2012), Págs. 129–131.

123 AGN/C, Curas y obispos 9, Fol. 226v; AGI Santafé, Leg. 234, No. 47.

124 Cedulario de Encinas, Libro I, Prouision de las ordenansas que se han de guardar en las cátedras de las lenguas de los Indios …, Año de 580, Pág. 205; Recopilación, Libro I, Tít. 13, Ley 4 Que los Virreyes, Audiencias y Governadores tengan cuidado de que los Doctrineros sepan la lengua de los Indios, ò sean removidos, Fol. 55v y Libro I, Tít. 15, Ley 5 Que ningun Religioso pueda tener Doctrina sin saber la lengua de los naturales de ella, y los que passaren de España la aprendan con cuidado, y los Arçobispos y Obispos le tengan de que se execute, Fol. 76v.

125 Conc. Trid., Sessio 21, Decretum de reformatione, c. 2.

función para los regulares, como quedaba claro en el *Decreto* de Graciano, y en el siglo XVI sus condiciones se especificaron con mayor claridad. Murillo Velarde citaba una constitución de Pío V de 1568 que determinó que este "título de pobreza" no cubría a los novicios ni a quienes hicieran una profesión que fuera libremente revocable.[126] Una excepción era la Compañía de Jesús a la cual, con la confirmación de su constitución en 1584, se le concedió el privilegio de que sus novicios pudieran ser ordenados sin haber profesado, con haber hecho sus votos simples a los dos años de ingresar a la Compañía.[127]

Los seculares debían, por su parte, poseer de manera incontrovertida algún beneficio eclesiástico suficiente para su sustento. Este "título de mesa" debía ser un beneficio permanente y estar ya bajo su poder, por lo que no era suficiente una capellanía amovible, el título de una encomienda o una vicaría temporal, o que el candidato solo hubiera sido presentado o elegido al beneficio y aún no tomado posesión de él.[128] Esto es clave para el contexto americano, pues como destaca Solórzano, antes de 1609 las doctrinas de indios no se concedían a los doctrineros en título, sino "en servicio totalmente amovible". Aquellos que recibían estas nominaciones, que también llegaron a conocerse como encomiendas, eran apenas depositarios o administradores de ellas por cierto tiempo, por lo cual no se podían considerar propiamente beneficios.[129] Esto cambió en 1609 cuando se empezó a tratar a estas doctrinas como beneficios curados.[130] En cualquier caso, el Concilio de Trento era claro en enfatizar que los ordenados a título de beneficio no podían abandonar sus posiciones sin el consentimiento del obispo.[131]

El derecho canónico también permitía que los candidatos se ordenaran a "título de patrimonio" o pensión, si tenían los bienes necesarios para sustentarse, pero a mediados del siglo XVI el Concilio de Trento se quejaba de que se hacía abuso de este mecanismo con frecuencia y requirió que tales candidatos tuvieran primero que demostrar al ordinario que contaban con un patrimonio inmueble o pensión suficiente, y que no pudieran posteriormente alienar, renunciar o disminuirlos sin su autorización.[132] También es importante destacar que el derecho no admitía el dominio de algún oficio, industria o ciencia, como la medicina, para cumplir este requisito.[133] Aquellos obispos que ordenaran a alguien incapaz de sustentarse adquirían la obligación perpetua de hacerlo, que incluso se transmitía a sus sucesores a la

126 DGrat., D.70 c.1; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 218.

127 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 218.

128 Conc. Trid., Sessio 21, Decretum de reformatione, c. 2; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 218; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 336.

129 Solórzano, Política Indiana, Libro IV, Cap. 15, Pág. 623, ¶ 5–6 y Cap. 20, Pág. 672, ¶ 20.

130 Recopilación, Libro I, Tít. 6, Ley 24 Que en la provision de los beneficios curados se guarde la forma de esta ley, Fol. 25r; Solórzano, Política Indiana, Libro IV, Cap. 15, Pág. 624, ¶ 10.

131 Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 16.

132 Conc. Trid., Sessio 21, Decretum de reformatione, c. 2.

133 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados, No. 218.

diócesis, a menos que lo hubieran hecho sin culpa.[134] Por ello, el derecho permitía que estos ordenaran candidatos "para el beneficio perpetuo de la iglesia".[135]

En base a esto, en distintos lugares de América se desarrolló la práctica de ordenar sacerdotes "a título de lengua", "de idioma" o "de indios", para suplir las necesidades del proyecto evangelizador, lo cual pronto se empezó a ver reflejado y a regular en su legislación conciliar.[136] Ya para 1567 el II Concilio Provincial de Lima ordenaba que los ordenados por este medio fueran nombrados a sus doctrinas por términos de por lo menos seis años, y en 1583 el III Concilio Limeño permitió que se ordenaran incluso si no se señalaba una doctrina particular siempre y cuando se entendiera que se ocuparían en este ministerio.[137] De manera similar, en 1585 el III Concilio Provincial Mexicano juzgó que los conocimientos lingüísticos eran suficientes para suplir el requisito de título.[138] Y en 1625, el I Concilio Provincial de Santafé incluiría esta misma normativa.[139]

Adicionalmente, los candidatos debían haber recibido los sacramentos. El derecho canónico clásico era claro en definir que debían estar bautizados, por ser este sacramento fundamental para poder recibir los demás.[140] Sin él, las órdenes serían nulas, "como si non hobiese recibido Orden ninguna", incluso cuando comúnmente se pensara que sí había sido bautizado y que se hubiera ordenado de buena fe.[141] Así, los actos que dependen del orden, como la consagración, la absolución de los pecados, o –en el caso de que fuere obispo– las órdenes que hubiera conferido, también habrían sido nulos, aunque aquellos que no, como el bautismo y la asistencia en el matrimonio, seguirían siendo válidos ya que la Iglesia supliría el defecto.[142] Para ello no podía haber dispensa, y todas las órdenes recibidas debían ser reiteradas luego del bautismo.[143] En contraste, en el derecho canónico clásico el sacramento la confirmación no era esencial para recibir el del orden, aunque sí fuera congruo.[144] Trento requirió que la primera tonsura no se concediera a quienes no habían sido confirmados, de lo que se deducía que debía hacerse con las demás órdenes, por lo menos bajo venial, pero Murillo Velarde

134 Conc. III Lat., c. 5, en Wohlsmuth (2002), Vol. 2, Pág. 214; X. 3.5.4 y X. 3.5.16; VI. 4.3.37.
135 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 217.
136 Solórzano, Política Indiana, Libro IV, Cap. 20, Pág. 670, ¶ 7; Lavallé (2011), Págs. 393 y ss.
137 Conc. II Lima, Const. Españoles, Const. 26 Quod ordinandi alicui deputentur ecclesiae, Pág. 113; Conc. III Lima, Actio II, Cap. 31 Ad titulum indorum posse promoveri etiam patrimoii expertem, Fols. 38v–39r.
138 Conc. III Mex., Libro I, Tít. 4 De aetate, et qualitate ordinandorvm, et praeficiendorum, 3 De titulo Beneficii, aut Patrimonii, §1, Fols. 9v–10r.
139 Conc. I Santafé, Libro I, Tít. 5, Cap. 2, en Cobo Betancourt / Cobo (2018), Págs. 402–404.
140 X. 3.43.1 y 3; Tomás de Aquino, S. Th., III, q.35, a.3, resp.
141 Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 4 De los siete Sacramentos de la santa Eglesia, Ley 10 Como non valen las ordenes que toma el que non es baptizado.
142 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.35, a.3, ad. 2.
143 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro III, Tít. 43 De Presbytero non baptizato, No. 413.
144 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.35, a.4, resp. y ad 2.

asegura que la ordenación de tal candidato aún sería válida.[145] Por su parte, aquel de la penitencia era necesario en cuanto a que los ordenandos debían carecer de pecado mortal.[146]

Finalmente, los candidatos debían ser varones, pues en la teología católica las mujeres son incapaces de recibir órdenes, y no recibirían el carácter del sacramento.[147] Mientras que el *Decreto* de Graciano recopila algunas menciones a diáconos, presbíteros y obispos mujeres, se entendía que estas no habían sido ordenadas conforme al rito de la Iglesia.[148] Si estaban casados, los candidatos debían tener el consentimiento de su esposa, quien debía ingresar a la vida religiosa o –si era de edad avanzada– hacer un voto de continencia. [149] Satisfechos estos requisitos, los candidatos al sacramento debían además estar libres de censuras, irregularidades y otros impedimentos que les impidieran recibir el sacramento. Estos últimos constituyen el quizás el aspecto más complejo de la normatividad.

5. Irregularidad e impedimentos

Mientras que el ordenando debía probar que satisfacía los requisitos que se examinan en el segundo escrutinio por medio de testimonios de terceros, exámenes y documentos, para satisfacer el requisito de estar libre de censuras, irregularidad u otros impedimentos para el orden bastaba apenas con su testimonio.[150] Aquel que hacía la presentación del candidato debía presumirlo digno, a menos que conociera lo contrario, en cuyo caso debía amonestar al ordenando en privado antes de la presentación para que no siguiese adelante o al ministro para que no lo admitiese, rehusarse a hacer la presentación, o –si no había otra opción– proceder distinguiendo su posición y oficio público de su persona privada.[151] Lo mismo debían hacer otras personas que supieran de algún impedimento.[152] El ordenando, por su parte, conociendo él solo que estaba impedido por algún impedimento de derecho eclesiástico debía también declararlo en el escrutinio, pues, el ordenarse de esta manera resultaría en no poder ejercer las órdenes adquiridas, aunque Murillo describe cómo algunos autores, a quienes no nombra, consideraban lo contrario.[153] Aquellos que se ordenaban sin conocer si eran sufi-

[145] Conc. Trid., Sessio 23, Decreta super reformatione, c. 4.; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro III, Tít. 43 De Presbytero non baptizato, No. 413.
[146] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 211.
[147] Tomás de Aquino, Super Sententiarum, d.25, q.2, a.1; López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clérigos, Ley 26 Que las mugeres non deven rescebir Orden de Clerezia, Glosa e. Orden.
[148] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 11 De Temporibus ordinationum, et qualitate ordinandorum, No. 208; DGrat., D.32 c.19.
[149] X. 3.32.5 y 8.
[150] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222.
[151] X. 1.12.1.
[152] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222.
[153] DGrat., D.81 c.5; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 12 De Scrutinio in ordine faciendo, No. 222.

cientemente capaces de recibir las órdenes también cometían delito, aunque la pena en ese caso quedaba a discreción del obispo.[154]

Entre los impedimentos para el orden, es importante distinguir entre aquellos que hacían a un candidato inhábil para recibir el sacramento, como el no haber sido bautizado o ser de sexo femenino –que Murillo Velarde en ocasión llama "incapacidades"– y aquellos que impiden su recepción y ejercicio por razón de derecho positivo.[155] Estos últimos no irritan la ordenación, pues la orden era recibida y podía ser ejercida, aunque fuera de manera ilícita. Esta condición de haber recibido una orden pero no poder ejercerla lícitamente debido a una "desviación de la regla establecida por el derecho canónico" se conocía como "irregularidad".[156] Esta a su vez se distinguía en distintos tipos: primero, por su causa, si era irregularidad proveniente de defecto o proveniente de delito; y por su duración, si era irregularidad perpetua, que requería dispensación, o temporal, que se resolvería con el paso del tiempo sin requerirla (como por ejemplo aquella que resultaba de la falta de edad legítima).[157]

El derecho canónico definía ciertos crímenes por los cuales se incurría en irregularidad por delito. Estos incluían el homicidio voluntario, la falta de lenidad –es decir, contribuir a un homicidio o mutilación que tenía lugar de manera justa pero violenta, como en el curso del ejercicio de la justicia criminal–, la herejía, pecados públicos que incurrían en la infamia, el violar las censuras eclesiásticas –como el entredicho–, reiterar el bautismo, recibir órdenes furtivamente y el hacer uso de órdenes así adquiridas.[158]

Es importante anotar que en el derecho canónico la irregularidad existía principalmente para proteger el honor y decencia del estado clerical y no para castigar a quien la incurría, aunque, en el caso de la irregularidad por delito los crímenes que resultaban en ella eran además pecados que requerían de absolución. En estos casos, la absolución y la dispensación de la irregularidad eran dos procesos distintos, y el poder de absolver lo primero no resolvía lo segundo.[159] De esta manera, la irregularidad no privaba a quienes la incurrían de la comunión de los fieles, sepultura eclesiástica y otras acciones comunes a los laicos y los clérigos, pero sí de recibir órdenes y ejercerlas.[160]

La potestad de dispensar la irregularidad por delito pertenecía al papa, pero el Concilio de Trento determinó que los obispos tenían el poder de dispensar todas las irregularidades y

---

154 DGrat., D.50 c.55.

155 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37, De Poenis, No. 336; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Pág. 246.

156 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37, De Poenis, No. 336; traducción en Murillo Velarde (2005), Vol. 4, Págs. 246–247.

157 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37, De Poenis, No. 337.

158 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37, De Poenis, No. 337; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 218, Pág. 757.

159 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 194, Pág. 739.

160 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37 De Poenis, No. 337.

suspensiones incurridas por delitos que no fueran públicos, exceptuando el homicidio voluntario y aquellos casos que ya se hubieran llevado ante un tribunal.[161]

En irregularidad por defecto, por el contrario, no se incurría como resultado de un pecado o crimen, sino que esta se derivaba de la condición del individuo en cuestión. Estas incluían, por ejemplo, el defecto de edad de aquellos que eran demasiado jóvenes para recibir órdenes; de ciencia, de quienes carecían los conocimientos necesarios para una orden; o de entendimiento, de quienes tienen alguna incapacidad o trastorno mental. Azpilcueta, en su manual, describió estas irregularidades como aquellas que nacen "por falta de alma", e incluyó entre ellas además a los hijos de los herejes y a los neófitos, aunque dejando claro que con esto último no se refería a quienes vulgarmente son llamados "cristianos nuevos" a pesar de haberse convertido hace una o más décadas "y menos [a] sus hijos".[162]

Claramente, algunas de estas irregularidades eran temporales y se resolvían con el paso del tiempo, la acumulación de los conocimientos requeridos, o el remedio de la enfermedad en caso de que esta se pudiera curar. En el último caso, se debía esperar un año para comprobarlo y el ordinario debía decidir si estaba satisfecho con la recuperación.[163] De lo contrario, estas irregularidades solo podían ser dispensadas por el papa, aunque casos como la falta permanente de uso de razón, eran más inhabilidades según el derecho natural o divino que irregularidades y por lo tanto no admitían dispensación alguna.[164]

La irregularidad por defecto también contemplaba los "viciados del cuerpo". Así, el *Liber Extra* dedicó sendos capítulos a la mutilación, la amputación de un miembro de manera culpable, la deformidad, y la enfermedad.[165] Exceptuando el segundo, estos en general buscaban evitar que se acercaran a los ministerios sacerdotales quienes tenían algún impedimento físico que les previniera realizarlos o quienes sufrieran de condiciones que generarían escándalo y deshonra al sacerdocio. Quizás por esto último, Azpilcueta incluyó en su discusión de los viciados del cuerpo a los infames, tanto de hecho como de derecho, quienes eran irregulares por el escándalo.[166] Es importante anotar que el derecho canónico no consideraba el color de la piel dentro del rubro del escándalo ni como irregularidad de ningún tipo.[167]

---

161 Conc. Trid., Sessio 24, Decretum de reformatione, c. 6.

162 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 205, Pág. 746.

163 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 272.

164 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 205, Págs. 746–747.

165 X. 1.20.1–5, respectivamente.

166 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 204, Pág. 745. Sobre la infamia, vid. Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro V, Tít. 37 De Poenis, No. 331.

167 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 271.

De esta manera, los mutilados –es decir, quienes carecen de algún miembro– no eran aptos para los ministerios sagrados cuando el ordinario consideraba que su mutilación sería causa de escándalo o cuando no podían realizarlos.[168] Así, no podía ser ordenado alguien que careciera de una mano, o un dedo pulgar o índice –pues estos eran necesarios para la fracción y elevación de la hostia– pero sí si carecía de un dedo del pie o de algún otro dedo de la mano izquierda.[169] Tampoco se excluía a una persona coja que pudiera acercarse al altar y permanecer de pie sin bastón o prótesis.[170] Cuando el candidato todavía no había recibido ninguna orden, esos impedimentos constituían inhabilidades para la ordenación, incluso de la primera tonsura. Pero cuando la mutilación ocurría de manera posterior a las órdenes, solo se prohibía el ejercicio de aquello que quedaba impedido; por ejemplo, un sacerdote que perdiera los dedos necesarios para hacer el sacrificio de la misa podía seguir oyendo confesiones y cumpliendo otras funciones.[171] De manera similar, los presbíteros que contrajeran alguna enfermedad escandalosa, como la lepra o la epilepsia, no debían celebrar misa en público por el escándalo que esto causaría, pero sí podían hacerlo en privado mientras que siguieran siendo capaces físicamente.[172]

Esta normatividad también aplicaba en casos de mutilación sin culpa o realizada como parte de un tratamiento médico. Pero la normatividad era distinta cuando se trataba de una mutilación que se hacía de manera voluntaria –incluso cuando se trataba de un miembro oculto, algo pequeño como parte de un dedo– pues esto hacía al culpable irregular para todos los actos del orden.[173] Esto seguía siendo el caso incluso si la intención había sido piadosa, como para evitar el vicio carnal, pues en todos estos casos el culpable se consideraba homicida de sí mismo.[174] Mientras que determinar si un defecto o deformidad constituía un impedimento para la promoción a nuevas órdenes era potestad del ordinario, solo el papa podía dispensar la irregularidad del vicio corporal para la recepción del orden, aunque esto vendría a delegarse en algunos casos a los obispos americanos.[175]

---

168 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 200, Pág. 743.

169 López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 25 Por quales miembros es dicho el ome complido, o non para poder rescebir ordenes sagradas, Glosa e. Por qualquier destos miembros; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 268.

170 López, Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 25 Por quales miembros es dicho el ome complido, o non para poder rescebir ordenes sagradas, Glosa h. Dedo del pie.

171 X. 3.6.2; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 268.

172 Tomás de Aquino, S. Th., III, q.82, a.10, ad 3.

173 DGrat., D.55 c.4. y c.6; X. 3.6.2.

174 DGrat., D.55 c.5; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 269.

175 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 20 De Corpore vitiatis ordinandis, vel non, No. 273.

Otra irregularidad por defecto era la servidumbre o el defecto de libertad. El derecho canónico clásico dejaba claro que un siervo o esclavo (*servus*) –alguien sujeto al dominio de otro en contra de su facultad natural– no debía ser promovido a las órdenes, para que la dignidad del ministerio no fuera poluta por la vileza de la condición servil.[176] Pero sí podía ser admitido si era manumitido, y si la manumisión era plena y no reservaba ciertas obligaciones –las cuales no incluían algunas obras espirituales, como decir algunas misas por el antiguo señor, que sí eran admisibles–.[177] De esta manera, si un siervo era admitido a la primera tonsura con el consentimiento de su señor se tomaba por manumitido.[178] Si lo hacía sin su consentimiento, el señor tenía un año para reclamarlo luego de tener noticia de la ordenación.[179] Las *Siete Partidas* determinaban que si había sido admitido a las cuatro órdenes menores sin el consentimiento del señor debía ser devuelto a él, "como si non ouiesse rescebido las ordenes". Pero si había sido admitido a órdenes mayores, el ordenado debía "dar por si otro siervo tal" –o el precio justo– o ir a servir a su señor, incluso si era presbítero, aunque en una posición digna de su estado y siguiendo estando obligado por sus votos.[180] Graciano recopiló una decretal que iba más allá, exigiendo que el obispo hiciera satisfacción al doble: uno, según Murillo Velarde "en compensación del daño, y el otro en pena de la ordenación indebida".[181] Esta irregularidad, en cualquier caso, no aplicaba para los hijos que buscan ordenarse sin el consentimiento de sus padres.[182]

Una restricción similar aplicaba para los deudores, o quienes estaban obligados a rendir cuentas o dar razón a otras personas, como lo eran los tesoreros, los cuestores, los recolectores de tributos, los tutores de los pupilos, los procuradores, y otras personas sujetas a obligaciones similares.[183] Esto era para que, una vez ordenados, los ministros eclesiásticos no fueran molestados por las querellas que podían resultar de estas obligaciones y para que la Iglesia no fuera infamada por cualquier escándalo que pudiera resultar –sin ignorar la posibilidad de que alguien buscara recibir las órdenes para escaparse de alguna obligación–. La prohibición no aplicaba para quienes servían como procuradores eclesiásticos, tutores de personas mise-

[176] DGrat., D.54 c.1–24; X. 1.18.1–8; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los Clerigos, Ley 18 Que los siervos non pueden rescebir Orden de Clerezia, e que pena meresce el que los ordenasse, sabiendolo.

[177] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 18 De Servis non ordinandis, et eorum manumissione, No. 264.

[178] DGrat., D.54 c.20; Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los Clerigos, Ley 18 Que los siervos non pueden rescebir Orden de Clerezia, e que pena meresce el que los ordenasse, sabiendolo.

[179] X. 1.18.2.

[180] Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 18 Que los sieruos non pueden rescebir orden de clerezia, e que pena meresce el que los ordenasse sabiendalo [sic]; Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 27 De las censuras dela yglesia. s. descomunion , suspension, y entredicho. Y dela irregularidad. Y ciertas reglas para el confessor. y primeramente dela descomunion, ¶ 204, Pág. 745.

[181] DGrat., D.54 c.19; Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 18 De Servis non ordinandis, et eorum manumissione, No. 264; traducción en Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 363.

[182] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 18 De Servis non ordinandis, et eorum manumissione, No. 265.

[183] X. 1.19.1, DGrat., D.53 c.1.

rables o tutores legítimos de sus parientes, los secretarios y consejeros de los príncipes, u otras funciones que sí se permitía desempeñar a los clérigos.[184]

Más compleja en la normatividad canónica era la ilegitimidad, es decir, la irregularidad por el "defecto de nacimiento" fuera de un matrimonio considerado legítimo por la ley. Estos ilegítimos debían ser rechazados de las órdenes, dignidades, y beneficios eclesiásticos, incluso menores.[185] Sobre esto distintas autoridades coincidían en referirse a la prohibición mosaica que vetaba el ingreso de los ilegítimos a la congregación de Dios hasta la décima generación.[186] El derecho canónico clásico la reiteraba, explicando, por una parte, que los niños suelen imitar y heredar las inequidades de sus padres, y, por otra, que el ordenar a los ilegítimos traería gran escándalo a la Iglesia puesto que no solo renovaría la memoria de la incontinencia de los padres sino que incluso sería como premiarla.[187] Por el contrario, las *Siete Partidas* explicaban que "legítimo tanto quiere decir, como fijo que es nascido segun Ley", agregando que "esto puede ser en tres maneras": aquellos nacidos dentro "de casamiento de bendiciones"; los hijos naturales de padres libres de casarse que se casan posteriormente, legitimando a sus hijos "segund manda Santa Eglesia"; y finalmente aquellos legitimados por el papa o por su mandado.[188]

El *Liber Extra* dejaba claro que entre aquellos de la primera categoría debían contarse los hijos de uniones consideradas válidas como resultado de la buena fe de uno de los cónyuges, incluso si en realidad el matrimonio hubiera sido nulo.[189] Lo que es más, como en el derecho los delitos no se presumían, tampoco se presumía que nadie era ilegítimo –es por ello, explicaba Francisco Suárez, que los niños expósitos eran tenidos por legítimos– salvo prueba de lo contrario.[190] Esta prueba debía ser sustancial: nadie podía ser considerado ilegítimo únicamente por testimonio de su padre o madre, o por rumor. A comienzos del siglo XVII Suárez incluso explicaba que un hijo que aprendiera de su madre –aún en artículo de muerte– que era ilegítimo, no estaba obligado a creerle.[191] Por otra parte, aquel que fuera hijo de padres casados pero que posteriormente, por mutuo consentimiento del matrimonio, el padre se volviera subdiácono, diácono, sacerdote, o religioso, se reputaría por legítimo, al ser hijo de un matrimonio legítimo al momento de su nacimiento, aunque en términos canónicos –según el *Liber Extra*– sería considerado ilegítimo y necesitaría obtener una dispensa para poderse ordenar.[192] De esta manera, el derecho también contemplaba que una misma persona se

184 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 19 De obligatis ad ratiocinia ordinandis, vel non, No. 266.
185 X. 1.17.1 y VI. 1.11.1.
186 X. 4.17.13, refiriéndose a Deut 23, 2.
187 DGrat., D.56 c.10.
188 Las Siete Partidas, Partida I, Tít. 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 12 Quales omes non pueden rescebir orden de clerezia.
189 X. 4.17.14.
190 Suárez (1603), De censuris, Disp. 50, Sec. 4, No. 1.
191 Suárez (1603), De censuris, Disp. 50, Sec. 4, No. 5.
192 X. 1.17.14.

considerara legítima o ilegítima desde distintas perspectivas: alguien considerado legítimo, o legitimado, en el derecho civil podía no serlo en el derecho canónico.[193]

La segunda categoría mencionada por las *Siete Partidas* era aquella de los hijos que nacían de la unión de padres que a pesar de no estar legítimamente casados sí estaban en libertad de contraer el matrimonio, quienes el derecho solía definir como "hijos naturales". Estos se legitimaban automáticamente cuando sus padres se casaban, con lo cual se hacían capaces de recibir órdenes.[194] El derecho canónico clásico entendía el momento de la concepción como aquel en el que los padres debían tener la habilidad de casarse, como reiteraba Suárez, pero otras fuentes, como las *Leyes de Toro*, admitían que la habilidad se diera "al tiempo que nacieren o fueren concebidos".[195] Ya para el XVIII Murillo Velarde explicaba que en la práctica solía contarse lo que fuera más favorable para el niño.[196] La situación de estos hijos naturales contrastaba con los llamados "hijos espurios", quienes eran nacidos de uniones entre personas que de ninguna manera podrían casarse y que eran condenadas por el derecho, como el adulterio, el incesto o el sacrilegio.[197] Una excepción a esta regla general era que los ilegítimos podían ser admitidos sin dispensa a las órdenes, e incluso a las órdenes mayores, por razón de profesión religiosa en una orden o religión, aunque las *Siete Partidas* aclaran que sin ser por ello elegibles para obtener "dignidad nin Personaje, a menos de otorgamiento del Papa".[198] En el siglo XVI Azpilcueta aclaraba que esto incluía a los beneficios curados obtenidos sin dispensa del papa e incluso los beneficios simples obtenidos sin dispensa del obispo, quienes estaban obligados a dejarlos.[199] En el XVIII Murillo Velarde explicaba que para entonces la profesión en cuestión podía ser el ingreso a una orden "aun de canónigos o de clérigos regulares, o de votos de dos años en la Compañía de Jesús" (y no únicamente el noviciado), puesto que la "austeridad y rigor" de tal vida podía corregir la supuesta propensión de los ilegítimos hacia el vicio de sus padres, al mismo tiempo que daba menos oportunidad para el trato con los laicos y por consiguiente para renovar el escándalo.[200]

La última categoría de personas legítimas contemplada por las *Siete Partidas* era aquella de quienes habían sido dispensados de su ilegitimidad. Desde el pontificado de Gregorio IX, el derecho canónico reservaba al papa la potestad de dispensar la ilegitimidad para obtener ór-

193 X. 4.17.13.

194 X. 4.17.6.

195 Suárez (1603), De censuris, Disp. 50, Sec. 1, No. 3; Leyes de Toro, Ley 11 E porque no se pueda dudar.

196 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 18 De Servis non ordinandis, et eorum manumissione, No. 257.

197 Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 12 Quales omes non pueden rescebir orden de clerezia.

198 Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las que les son vedadas, Ley 12 Quales omes non pueden rescebir orden de clerezia.

199 Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 25 De algunas preguntas particulares, de algunos estados. Y primeramente del de los Reyes, y señores, que enesta vida no tienen superiores, quanto a lo temporal, ¶ 118, Pág. 585.

200 Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 17 De Filiis Presbyterorum Ordinandis, vel non, No. 259. Aun así, Murillo anotaba que esto se había suspendido por unos años hacia el final del siglo XVI por orden de Sixto V, hasta ser reiterado por Gregorio XVI unos años más tarde.

denes mayores, dignidades, prelacías, personados o beneficios curados.[201] Sin embargo, para órdenes menores, beneficios simples, canonicatos en iglesias colegiatas, y para las medias porciones de las catedrales (incluso si estas tenían anexas una parroquia) bastaba con la dispensa del obispo, incluso aquellos obispos que hubieran sido confirmados pero aún no consagrados, de prelados con jurisdicción cuasi-episcopal o de los cabildos catedralicios durante periodos de sede vacante.[202] Mientras que el derecho canónico clásico permitía que los obispos dispensaran para canongías en sus cabildos catedralicios, al requerir que todos los racioneros y canónigos hubieran sido admitidos a órdenes mayores, el Concilio de Trento en la práctica pasó esta potestad al pontífice.[203] Aun así, en casos en los que los obispos hubieran conferido órdenes a los ilegítimos *de facto*, estaban obligados a darles algún tipo de beneficio, para que pudieran sostenerse de manera digna y no verse obligados a mendigar.[204] En cualquier caso, las autoridades advertían que las dispensas por defecto de nacimiento eran –como reza el *Liber Sextus*– "odiosas" y debían limitarse lo más posible. Es por esto que debían obtenerse en cada paso: la dispensa para órdenes menores no se extendía a las mayores o a los beneficios; las de estos a los beneficios curados; estas a las dignidades, o las de las dignidades a aquellas con cura de almas. El obtener una dispensa para acceder a un beneficio tampoco se extendía a poder obtener otro.[205]

6. Adaptaciones americanas

Si bien esta era la normatividad canónica que regía la administración del sacramento del orden, desde la Edad Media sucesivos pontífices concedieron privilegios dotando a distintas autoridades de la potestad de administrarlo o de dispensar distintas irregularidades para contribuir a la expansión de la Iglesia fuera de Europa. Desde el siglo XIII, sucesivos papas concedieron privilegios a las órdenes mendicantes en respuesta a peticiones que pedían poderes para facilitar sus labores misioneras en Asia, como aquellos que brindaba la bula *Cum hora undecima,* expedida por Gregorio IX en 1235 y por varios de sus sucesores, les permitía dispensar varias irregularidades necesarias para poder integrar a sacerdotes de comunidades consideradas cismáticas al catolicismo.[206] Con el tiempo estos se consolidaron en una base normativa que sirvió de precedente para la expansión del cristianismo en América. Así, en 1521, en *Alias felicis recordationis*, León X reiteró esta normatividad medieval, dotando a las autoridades franciscanas de la potestad de cumplir varias funciones normalmente reservadas a los obispos, incluso "en casos de necesidad, cuando no hay un obispo en la provincia […]

[201] X. 1.17.18.
[202] VI. 1.11.1; Suárez (1603), De censuris, Disp. 50, Sec. 5, No. 6.
[203] Conc. Trid., Sessio 24, Decretum de reformatione, c. 12.
[204] DGrat., D.93 c.23.
[205] VI. 1.11.1–2.
[206] Muldoon (1979), Págs. 37–38.

promover hasta las órdenes menores", privilegio extendido a los dominicos en 1525.[207] En varias diócesis, estos privilegios estarían en el centro de distintos conflictos jurisdiccionales con la Iglesia secular, especialmente luego de la promulgación del Concilio de Trento.[208]

Por supuesto, los regulares no fueron los únicos que recibieron privilegios pontificios relativos al sacramento con el fin de facilitar su labor en espacios misionales en el Viejo Mundo y en el Nuevo. Desde comienzos del siglo XVI las autoridades eclesiásticas portuguesas empezaron a solicitar sendas potestades para fortalecer sus misiones en África y Asia en el siglo XVI, por medio de la ordenación de sacerdotes nativos de esas regiones. En 1518, por ejemplo, con el breve *Exponi nobus nuper fecisti* Leon X autorizó a dispensar los defectos de nacimiento (es decir, la ilegitimidad) de los candidatos a órdenes mayores y menores en África, Etiopía, la India y "otras partes infieles".[209] En 1566, a petición de los obispos de la Nueva España, Pío V concedió a los obispos mexicanos la misma potestad de dispensar la ilegitimidad en el breve *Exposcit debitum pastoralis offitii*.[210] Cinco años más tarde, con el breve *Decens et debitum*, Gregorio XIII extendió esta potestad a dispensar "irregularidades contraídas por delito, excluidos el homicidio voluntario por fuera de la guerra y la simonía" para "obtener y tener cualquier beneficio y oficio eclesiástico".[211] Otras concesiones pontificias se referían explícitamente a grupos específicos. Por ejemplo, el breve *Nuper ad nos* de Gregorio XIII de 1576 lo hacía a "los hijos de españoles e indios y de españoles de estas partes de uniones impuras y concepción ilegítima y otros defectos", autorizando a los obispos a dispensarlos, incluso "a santas y sacerdotales órdenes", si estos podían "hablar la lengua local y escribirla inteligentemente".[212] Este énfasis en las lenguas es clave y se vio reflejada en la normatividad americana. Ya para mediados del siglo XVII, Solórzano reportaba que era costumbre en las Indias que los obispos dispensaran el defecto de nacimiento incluso para obtener órdenes mayores y beneficios curados de indios, especificando por razón de lengua y para su mejor conversión.[213]

Cabe resaltar que nada de esta normatividad canónica excluía del sacramento del orden a personas de ascendencia no europea, bien sea personas nativas de Asia, África o América o de descendencia mixta, como los mestizos en América española, como resaltaron en distintas ocasiones quienes favorecían estas ordenaciones. [214] Sin embargo, esto no impidió que distintas Iglesias americanas restringieran, o prohibieran del todo, la ordenación de estas personas en distintos momentos, o que así lo recomendaran distintos autores. En México, aunque la Junta Apostólica de 1539 había permitido la admisión de mestizos e indígenas a órdenes menores, el I Concilio Provincial Mexicano, en 1555, vetó explícitamente la ordenación de

[207] Metzler, America Pontificia, I, No. 28. La extensión a la Orden de Predicadores tuvo lugar con el breve *Dum fructus uberes* de Clemente VIII, ver García y García (1988).
[208] Por ejemplo, en el Nuevo Reino de Granada, Cobo Betancourt (2012), Cap. 1.
[209] Brásio (ed.) (1952).
[210] Sobre esto, véase Olaechea (1998), Pág. 343.
[211] Metzler, America Pontificia, II, No. 266.
[212] Metzler, America Pontificia, II, No. 320.
[213] Solórzano Pereyra, De Indiarum Iure, Tomus Alter, Libro III, Cap. 7, Pág. 686, ¶ 23.
[214] Ver, por ejemplo, el debate en torno a la ordenación de mestizos en el Nuevo Reino de Granada, en Cobo Betancourt (2012).

persona alguna que fuere "Mestizo, Indio ó Mulato", lo cual debía constatarse en el escrutinio.[215] Tres décadas después, los obispos congregados en el III Concilio quisieron reiterar la prohibición, como consta del manuscrito que enviaron a Roma para obtener su aprobación, pero allá al parecer fue moderada esta prohibición absoluta, de manera que el texto final que fue publicado era más ambiguo en este punto.[216] En el Perú, el I Concilio Provincial de Lima (1551-2) omitió el sacramento del orden de la lista de aquellos permitidos a la población indígena, "hasta que estén más instruidos y arraigados en la fe".[217] El II Concilio Provincial Limeño (1567-8) prohibió su ordenación explícitamente, pero sin mencionar a los mestizos –aunque José de Acosta, quien llegó al Perú unos años más tarde, arguyó que esta prohibición incluía a los mestizos implícitamente–.[218] Aun así, III Lima (1582-3) se limitó a declarar que no se deben admitir al sacerdocio a los indignos.[219]

Las Iglesias de otras regiones de América, que por lo general se apoyaron en la legislación de las dos arquidiócesis de los centros virreinales, adaptaron estas constituciones de maneras distintas. En Santafé de Bogotá, por ejemplo, donde las autoridades eclesiásticas mostraron más interés en ordenar mestizos, el primer sínodo diocesano (1556) omitió la prohibición de I México y el I Concilio Provincial de Santafé (1625) adaptó el lenguaje ambiguo de la versión publicada de III México, dejando abierta la posibilidad.[220] Por su parte, en repetidas ocasiones la Corona promulgó prohibiciones a la ordenación de mestizos en respuesta a peticiones de distintas autoridades americanas. Así, en 1568 Felipe II pidió al obispo de Quito que no ordenara mestizos; en 1576 urgió al arzobispo de Santafé de Bogotá, Luis Zapata de Cárdenas –que ordenó a 22 mestizos durante su episcopado– que fuera más cuidadoso en conferirles órdenes. El año siguiente, en 1577, hizo lo propio con el obispo del Cuzco. Y en diciembre de 1578 despachó instrucciones generales a todos los prelados del Nuevo Mundo en las que agregaba que los mestizos no debían ser ordenados hasta que decidiera lo contrario, prohibición que retiraría en 1588 a petición de partidarios de la ordenación de mestizos en el Cuzco con otra cédula que posteriormente fue recogida en la *Recopilación*.[221]

---

215 Poole (1981), Pág. 639; Conc. I Méx., Cap. 44, en Lorenzana (1768), Pág. 105.

216 Poole (1981), Pág. 646; Martínez Ferrer (2012); Conc. III Mex., Libro I, Tít. IV De aetate et qualitate ordinandorum, 2 De vita, fama, et moribus ordinandorum, § 3.

217 Conc. I Lima, Const. Naturales, Const. 44, en Vargas Ugarte (1951), Págs. 14–15.

218 Conc. II Lima, Const. Españoles, Cap. 27, en Vargas Ugarte (1951), Págs. 113–114; Acosta, De procuranda Indorum salute, Libro VI, Cap. 19, Págs. 485–487.

219 Conc. III Lima, Actio II, Cap. 33 Idoneos solummodo esse ordinandos, Fol. 40v.

220 Conc. I Santafé, Lib. I, Tít. 5, Cap. 5, en Cobo Betancourt / Cobo (2018), Pág. 408.

221 Sobre estas cédulas y provisiones ver Cobo Betancourt (2012), Págs. 36–37. La cédula de 1588 se puede encontrar en Recopilación, Libro I, Tít. 7, Ley 7 Que los Prelados ordenen de Sacerdotes à los Mestizos, con informacion de vida y costumbres, Fol. 32r.

7. Balance historiográfico

La historiografía que trata el sacramento del orden puede reunirse bajo tres acápites generales. Primero, la historia del sacramento ha sido explorado en estudios sobre los sacramentos y sacramentales en general. Con pocas excepciones, como el trabajo de Mónica Martini, estos suelen enfocarse en regiones específicas, como los trabajos de Carlos Eduardo Mesa Gómez sobre el Nuevo Reino de Granada, el excelente estudio de Osvaldo Pardo sobre la evangelización de la Nueva España desde la perspectiva de los sacramentos, o los trabajos de Bernard Lavallé sobre el Perú.[222] Por lo general, estos estudios se han centrado en aquellos sacramentos administrados a la población indígena, por lo cual rara vez se ocupan del sacramento del orden, aunque lo analizan. Un segundo acápite, mucho más amplio, es aquel de los estudios del desarrollo de las instituciones eclesiásticas y el clero en Hispanoamérica, que necesariamente tocan temas relativos al sacramento. Esta bibliografía es enorme, pero se destacan trabajos como los ya clásicos estudios de Bayle; Lopétegui, Zubilaga y Egaña; y Dussel; y los más recientes estudios de Borges, Lynch y Schwaller.[223] Entre los estudios con enfoques regionales se destacan aquellos de este último, William Taylor, Rodolfo Aguirre Salvador y Margarita Menegus sobre Nueva España; Rubén Vargas Ugarte sobre el Perú; Luis Carlos Mantilla sobre el Nuevo Reino de Granada.[224] Dentro de estos estudios se mencionan también aquellos que se enfocan en el tema de los seminarios.[225]

Sin embargo, el mayor interés historiográfico en la historia del sacramento del orden sin duda ha sido relacionado al acceso al sacramento del orden de candidatos criollos y especialmente mestizos e indígenas. Ya para 1931, Constantino Bayle había empezado a explorar esta temática, y en la introducción a su famoso ensayo de 1933, Robert Ricard identificó la formación de un "clero nativo" (y posteriormente un "episcopado nativo") como el hito esencial –no alcanzado durante el periodo colonial– para la "evolución completa" de la Iglesia mexicana.[226] Estas intervenciones llevaron a un creciente interés por esta problemática en distintos lugares de Hispanoamérica, dentro de los cuales se ha destacado el Nuevo Reino de Granada, no en pequeña medida debido a una gran controversia que tuvo lugar allí a raíz de la decisión de su segundo arzobispo, fray Luis Zapata de Cárdenas, de ordenar a 22 mestizos a distintas órdenes durante sus 17 años en el cargo.

Este interés en la ordenación de mestizos comenzó en la década de 1950 con los trabajos de Juan Álvarez Mejía, se extendió en el trabajo fundacional de Alberto Lee López en la década siguiente, y fue explorado en más profundidad por este autor en 2012.[227] Para el Perú, fue

---

222 Martini (1993); Mesa Gómez (1973); Pardo (2004); Lavallé (2011).
223 Bayle (1950); Lopétegui et al. (1965–1966); Dussel (1981–1995); Borges (1992); Lynch (2012); Schwaller (2011).
224 Schwaller (1995); Taylor (1996); Aguirre (2003); Menegus / Aguirre (2006); Vargas Ugarte (1953); Mantilla (1994).
225 Vergara-Ciordia (2005).
226 Bayle (1931); Ricard (1933).
227 Álvarez Mejía (1955), (1956); Lee López (1963); Cobo Betancourt (2012).

estudiado por Juan Bautista Olaechea, entre sus trabajos concernientes al mestizaje y las instituciones eclesiásticas, por Sabine Hyland en relación a la cuestión del origen de ideas raciales y a la figura del jesuita mestizo Blas Valera, y por Thomas Duve desde un enfoque normativo a partir de III Lima.[228] Más recientemente, Massimo Giannini ha explorado esta temática en Venezuela.[229] Otros autores han abordado esta temática de manera comparativa, desde Olaechea en los años 60, hasta Magnus Lundberg y Luis Martínez Ferrer en este siglo.[230] Más recientemente, Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez han reunido una valiosa colección de estudios sobre esta temática en los Andes peruanos, el Río de la Plata y la Nueva España por parte de una diversidad de autores que auguran interesantes nuevas aproximaciones y un animado debate en torno a estas preguntas durante los próximos años.[231]

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de Indias (AGI)

AGI Santafé Leg. 234, No. 47.

Archivo general de la Nacion Colombia (AGN/C)

AGN/C, Curas y obispos, 9.

Fuentes primarias del corpus DCH

Acosta, José de, De promulgando Evangelio apud barbaros: sive de procuranda Indorum salute, libri sex. Sumptibus Laurentii Anisson, Lugduni, 1670.

Azpilcueta, Martín de, Manual de confessores y penitentes, en Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca, 1556.

Cedulario de Encinas (1596), Estudio e índices de Alfonso García-Gallo, 4 Vols. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1990.

Concilium Limense celebratum anno 1583 sub Gregorio XIII…: iussu catholici regis Hispaniarum atq[ue] Indiarum, Philippi Segundi, Madriti, Ex officina Petri Madrigalis Typographi, 1591.

López, Gregorio, Las Siete Partidas del sabio Rey don Alonso el Nono nuevamente glosadas, Salamanca, 1555.

Metzler, Josef, America Pontificia. Primi Saeculi Evangelizationis (1493–1592), 2. Vols., Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.

228 Olaechea Labayén (1975), (1998); Hyland (1998), (2003); Duve (2010).
229 Giannini (2025).
230 Olaechea Labayén (1968); Lundberg (2009); Martínez Ferrer (2012).
231 Aguirre / Enriquez (2024).

Murillo Velarde, Pedro Cursus juris canonici, hispani, et indici, in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones …, editio tertia, Matriti, Typographia Ulloae a Ramone Ruiz, 1791 [1743].

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para Parochos de Indios …, En Madrid, Por Ioseph Fernández de Buendía, 1668.

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II, 4 Tomos, En Madrid, por Iván de Paredes, 1681.

Sanctum prouinciale concilium Mexici celebratum anno dni millessmo quigentessmo octuagessimo quinto, Mexici, apud Ioannem Ruiz, Excudebatq[ue], 1622.

Solórzano Pereyra, Juan de, Tomum Alterum De Indiarum Iure sive de iusta Indiarum Occidentalium gubernatione, quinque Libris comprehensum, Matriti, Ex Typographia Francisci Martinez, 1639.

Solórzano Pereyra, Juan de, Política Indiana, Madrid, En la oficina de Diego Díaz de la Carrera, 1648.

Villarroel, Gaspar de, Gobierno Eclesiástico-Pacífico y unión de los dos cuchillos pontificio y regio, 2 Tomos, Madrid, En la oficina de Antonio Marin, 1738.

Wohlmuth, Josef, Dekrete der ökumenischen Konzilien, 3 Vols., Vols. 2 y 3, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000, 2002.

Fuentes primarias adicionales

Agustín de Hipona, Quaestiones in Heptateuchum libri septem, en: Migne, Jacques-Paul (ed.), Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia. Patrologiae cursus completus. Series Latina, Vol. 34, Parisiis, apud Garnier fratres, 1865.

Aquino, Tomás de, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, 4. Vols., Ed. P. Mandonet, P. Lethielleux, Parisiis, 1929. http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Aquino, Tomás de, Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1906. http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html

Azpilcueta, Martín de, Enchiridion sive Manuale Confessariorum ac poenitentium, In aedibus Petri Bellerii, Antverpiae, 1589.

Brásio, António (ed.), Monumenta missionaria africana: Africa ocidental, Vol. 1, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1952.

Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V Pont. Max. iussu editus, Romae, In aedibus Populi Romani, apud Paulum Manutium, 1566.

Concilios provinciales primero y segundo: celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, presidiendo el Ill[ustrissi]mo., y Rmo. Señor Don Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, y 1565: dalos a luz el illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta santa metropolitana iglesia, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, 1768.

Concilium Provinciale Sanctafidense Celebratum Anno 1625, en: Juan Fernando Cobo Betancourt, Natalie Cobo (eds.), La legislación de la arquidiócesis de Santafé en el periodo colonial. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018, Págs. 289–791.

Corpus juris canonici emendatum et notis illustratum, Gregorii XIII. pont. max. iussu editum, 3 Partes, 4 Vols., Romae, In aedibus Populi Romani, 1582.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al castellano por Ignacio López de Ayala, Ramón Martín Indrás, Barcelona, 1847.

Leyes de Toro, Quaderno de las leyes y nueuas decisiones hechas y ordenadas en la ciudad de Toro sobre las dudas de derecho …, Burgos, en casa de Juan de Junta, Impressor de libros, 1571.

Lombardo, Pedro, Sententiarum libri quatuor, en: Migne, Jacques-Paul (ed.), P. Lombardi magistri sententiarum, parisiensis episcopi opera omnia. Patrologiae cursus completus. Series Latina, Vol. 192, Parisiis, apud Garnier fratres, 1880, Cols. 519–964.

Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585), editado por Alberto Carrillo Cázares, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2006.

Murillo Velarde, Pedro, Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Trad. Alberto Carrillo Cázares et al., 4 Vols., Vol. 1, Vol. 2, Zamora, El Colegio de Michoacán – UNAM, Facultad de Derecho, 2004, 2005.

Pontificale Romanum Clementis VIII Pont. Max. iussu restitutum atque editum, Romae, apud Iacobum Lunam: impensis Leonardi Parasoli & Sociorum, 1595.

Quaderno de las leyes y nueuas decisiones hechas y ordenadas en la ciudad de Toro sobre las dudas de derecho que co[n]tinuame[n]te solian y suelen ocurrir enestos Reynos en que auia mucha diuersidad de opiniones entre los doctores y letrados destos reynos. Burgos, En casa de Juan de Junta, 1541.

Suárez, Francisco, Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione [et] interdicto itemq[ue] de irregularitate tomus quintus additus ad tertiam, Ex officina Antonij à Mariz: Per eius generum & cohaeredem Didacum Gomez Loureyro …, Conimbricae, 1603.

Vargas Ugarte, Rubén (ed.), Concilios Limenses (1551–1772), Vol. 1, Lima: Tipografía Peruana, 1951.

Bibliografía secundaria

Aguirre Salvador, Rodolfo, Lucrecia Enríquez (2024), El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales. Mexico, D.F.L Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2024.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2003), El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España, México, D.F.: UNAM, Centro de Estudios Sobre la Universidad: Plaza y Valdés.

Álvarez Mejía, Juan (1955), La cuestión del clero indígena en la época colonial (1), en: Revista Javeriana, Vol. 44, No. 220, Págs. 193–197.

Álvarez Mejía, Juan (1956), La cuestión del clero indígena en la época colonial (2), en: Revista Javeriana, Vol. 45, No. 225, Págs. 57–65; 209–219.

Bayle, Constantino (1931), España y el clero indígena de América, en: Razón y Fe, Vol. 94, Págs. 213–225; 521–535.

Bayle, Constantino (1950), El clero secular y la evangelización de América, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.

Borges Morán, Pedro (1992), Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV–XIX), 2 Vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Cobo Betancourt, Juan Fernando (2012), Mestizos heraldos de Dios: la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas y la racialización de la diferencia, 1573–1590, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cobo Betancourt, Juan Fernando (2014), Colonialism in the Periphery: Spanish Linguistic Policy in New Granada, c. 1574–1625, en: Colonial Latin American Review, Vol. 23, No. 2, Págs. 118–142.

Dussel, Enrique (ed.) (1981–1995), Historia General de la Iglesia en América Latina, 10 Vols., Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme.

Duve, Thomas (2010), El concilio como instancia de autorización: la ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española, en: Revista de Historia del Derecho, Vol. 40, Págs. 1–29.

García y García, Antonio (1988), Los privilegios de los franciscanos en América, en: Archivo Ibero-Americano, Año 48, No. 189–192, Págs. 369–390.

Giannini, Massimo Carlo (2025), Scandale aux tropiques: Ordination sacerdotale et identité raciale entre Caracas, Rome et Madrid à la fin du XVII^{e} siècle, en: Benedetta Borello (ed.), Scandales et Église à l'âge baroque: Théologie, jurisprudence et usages politiques de la notion de scandale dans l'Église catholique aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, Págs. 91–132.

Hyland, Sabine (1998), Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute, en: The Catholic Historical Review, Vol. 84, No. 3, Págs. 431–454.

Hyland, Sabine (2003), The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S. J., Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

Lavallé, Bernard (2011), Hacia un nuevo clero en los Andes a finales del siglo XVIII: la ordenación a título de lengua en el Arzobispado de Lima, en: Revista de Indias, Vol. 71, No. 252, Págs. 391–414.

Lee López, Alberto (1963), Clero indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI, en: Boletín de Historia y Antigüedades, Vol. 50, No. 579–581, Págs. 3–86.

Lopétegui, León et al. (1965–1966), Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, 2 Vols., Madrid: Editorial Católica.

Lundberg, Magnus (2009), El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica eclesiástica, en: Estudios de Historia Novohispana, No. 38, Págs. 39–62.

Lynch, John (2012), New Worlds. A Religious History of Latin America, New Haven (CT): Yale University Press.

Mantilla, Luis Carlos (1994), Historia de la arquidiócesis de Bogotá: su itinerario evangelizador, 1564–1993, Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá.

Martínez Ferrer, Luis (2012), La ordenación de indios, mestizos y "mezclas" en los Terceros Concilios Provinciales de Lima (1582/83) y México (1585), en: Annuarium Historiae Conciliorum, Vol. 44, No. 1, Págs. 47–64.

Martini, Mónica P. (1993), El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial: circunstancias adversas y malas interpretaciones, Buenos Aires: PRHISCO-CONICET.

Menegus Bornemann, Margarita, Rodolfo Aguirre Salvador (2006), Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI–XVIII, México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad.

Mesa Gómez, Carlos E. (1973), La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada, en: Missionalia Hispanica, Vol. 30, Fasc. 88, Págs. 5–48.

Muldoon, James (1979), Popes, Lawyers, and Infidels: the Church and the non-Christian World, 1250–1550, Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press.

O'Donohoe, James A. (1957), Tridentine Seminary Legislation: Its Sources and Its Formation, Lovaina: Publ. Univ. de Louvain.

Olaechea Labayen, Juan B. (1968), Cómo abordaron la cuestión del clero indígena los primeros misioneros de México, en: Missionalia Hispanica, Vol. 73, Págs. 95–124.

Olaechea Labayen, Juan B. (1975), El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos, en: Anuario de Historia del Derecho Español, No. 45, Págs. 233–272.

Olaechea Labayen, Juan B. (1998), Gregorio XIII, Felipe II y el mestizaje indiano: calumnia de un franciscano americano contra el rey de España, en: Archivo Ibero-Americano, Año 58, No. 203, Págs. 337–352.

Pablo VI (1972), Littera Apostolicae "Ministeria quaedam", en: Acta Apostolicae Sedis, Vol. 64, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, Págs. 529–534.

Pardo, Osvaldo F. (2004), The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico, Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.

Poole, Stafford (1981), Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain, en: Hispanic American Historical Review, Vol. 61, No. 4, Págs. 637–650.

Reynolds, Roger E. (1999), Clerical Orders in the Early Middle Ages: Duties and Ordination, Abingdon: Routledge, Taylor & Francis Group.

Ricard, Robert (1933), La 'conquête spirituelle' du Mexique: Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523–24 à 1572, Paris: Institut d'Ethnologie.

Schwaller, John Frederick (1995), The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Schwaller, John Frederick (2011), The History of the Catholic Church in Latin America from Conquest to Revolution and Beyond, New York: New York University Press.

Taylor, William B. (1996), Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico, Stanford (CA): Stanford University Press.

Vargas Ugarte, Rubén (1953), Historia de la Iglesia en el Perú (1511–1568), Lima: Impr. Santa María.

Vergara-Ciordia, Javier (2005), Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563–1800, en: Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 14, Págs. 239–300.